المنظمة العربية للترجمة

ألسدير ماكنتاير

بعد الفضيلة

بحث في النظرية الأخلاقية

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

بعد الفضيلة

بحث في النظرية الأخلاقية

لجنة الفلسفة:

يوسف تيبس (منسقاً)
فتحي المسكيني
عبد الإله بلقزيز
عز الدين خطابي
فضل الله العميري
نجيب الحصادي

المنظمة العربية للترجمة

ألسدير ماكنتاير

بعد الفضيلة

بحث في النظرية الأخلاقية

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

مراجعة

هيثم غالب الناهي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
ماكنتاير، ألسدير
بعد الفضيلة: بحث في النظرية الأخلاقية/ ألسدير ماكنتاير؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي.
588 ص. - (الفلسفة)
ببليوغرافيا: ص 565 - 569.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-038-7
1. الفلسفة. 2. الأخلاق. أ. العنوان. ب. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. الناهي، هيثم غالب (مراجع). د. السلسلة.
170

"الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة"

MacIntyre Alasdair
After Virtue: A Study in Moral Theory, Third Edition

المنظمة العربية للترجمة
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية "بيت النهضة"، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2034 2407 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: "مرعربي" - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول (ديسمبر) 2013

المحتويات

مقدّمة المترجم

نبدأ من ذكر المبادئ التي منها انطلق وإليها استند ألسدير ماكنتاي[1] (Alasdair MacIntyre) لتأسيس نقاشاته، وتقييماته، وانتقاداته للفضيلة السائدة في زمنه وقبل زمنه، منذ ما بعد الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس وإلى اليوم، وهي:

المبدأ الأول مبدأ **سوسيولوجي** مفاده أن المجتمع قبل الفرد، فالمجتمع يحتلّ مرتبة الأولويّة في الواقع وفي الاعتبار، في حين يحتلّ الفرد المرتبة الثانوية.

المبدأ الثاني مبدأ **تاريخي** وقد عنى أن الأخلاق تابعة للتاريخ أو لها علاقة بالتاريخ، ففضائلها تتغيّر من زمنٍ إلى زمن. فليس هناك فضائل أخلاقية مطلقة.

المبدأ الثالث مبدأ **غائيّ** (Telos) أي أن للفضائل غايات ترمي

---

(1) فيلسوف اسكتلندي عمل أستاذاً في جامعة نوتردام وله مؤلّفات في الأخلاق والسياسة.

إليها وليست بالأمور الاعتباطية المتروكة للفرد أو الأفراد ونزواتهم وتقلّباتها.

المبدأ الرابع مبدأ أخلاقي، وبالمعنى الدقيق، ومفاده، **مصلحة المجتمع فوق كلّ مصلحة**، وهو مبدأ أرسطو.

شكّلت هذه المبادئ ما يشبه المطرقة النيتشوية والتي نزل بها ماكنتاير على الفلسفات **الفردية** من أوّلها إلى آخرها، وبخاصة بعد إخفاق مشروع عصر التنوير (The Enlightenment) أيّما إخفاق، فحطّمها تحطيماً.

أذكر، على سبيل المثال، لا الحصر، مذهب المنفعة (Utilitarianism) الذي وضعه جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) والذي قال بالسعادة الكبرى **للعدد** الأكبر، في كتابه: **مبادئ الأخلاق والتشريع** قاصداً العدد الأكبر من **الأفراد**. كما أذكر مذهب الفيلسوف الألماني كَنْت (Kant) الذي قال بالواجب المطلق أو الآمر الأخلاقي المطلق الذي يجب أن يلتزم به **الفرد**.

مثالٌ آخر يذكره ماكنتاير اختصّ بما عرف باسم العقود الاجتماعية فذكر اثنين منها هما العقد الاجتماعي الذي وضعه هوبس (Hobbes) والعقد الاجتماعي الذي وضعه لوك (Locke) ، وكلاهما يقومان على **الأفراد** وقرار الأفراد.

يجدر، في هذه المناسبة، أن أذكر أنّ العقود الاجتماعية التي وضعها الفلاسفة، إلى الآن، هي ستة عقود، وتصنَّف إلى صنفين هما:

العقود الواقعية (كما يظنّ) وهي أربعة، وواضعوها الفلاسفة هوبس، لوك، روسو (Rousseau) وهابرماس (Habermas) .

العقود الافتراضية وهي عقدان ذكر أحدهما الفيلسوف الألماني كَنْت (Kant) وذكر الثاني الفيلسوف الأميركي راولز (Rawls) .

في سياق هجومه النقدي على الفردية ومذهبها لم يوفّر ماكنتاير ماركس، فقد اعتبر الطبقة عند ماركس بأنها ليست إلا مجموعاً من **الأفراد**، وليست المجتمع الواقعي الطبيعي.

عليَّ أن أعود، الآن، إلى الميدان الأخلاقي، حصراً، الذي هو ميدان كتاب **بعد الفضيلة**، وفي هذه العودة لا بدَّ لي من شرح المبدأ الرابع الذي اعتمد عليه ماكنتاير، أعني مبدأ أرسطو، وهذا يتطلّب منّا النظر في ما وضعه أرسطو عن الأخلاق، وبخاصة، في مؤلّفاته. (وهو ما لم يفعله ماكنتاير، ربّما افتراضاً منه بمعرفة القرّاء بتفاصيل ذلك المبدأ).

أذكر، بدايةً، أنّه وردت في مؤلّفات أرسطو الأخلاقية والسياسية فكرة فيليا (Philia) أو المحبة التي عُرِّفت في كتاب: **السياسة** بأنّها "إرادة العيش معاً"[2].

فتكون النتيجة المباشرة لتعريف فيليا بتلك الطريقة هي اعتبارها واجتماعية الإنسان شيئاً واحداً.

(2) Aristotle: *The Basic Works of Aristotle*, ed. by Richard McKeon (New York: Random House, 1968), and *Politics*, III, 9, 128 ob.

علاوةً على ذلك، نجد أرسطو في كتاب **السياسة** (*Politics*) مميِّزاً بين نمطين للحياة الإنسانية، هما: العيش أي مجرّد العيش وهو صفة القرية والمنزل والحياة الجيّدة التي هي صفة مجتمع المدينة وحده[3] (Polis) .

في مجتمع المدينة تصير فيليا أكثر تعقيداً، فهنا نجد العدالة (وليس الحبّ المبني على القرابة، كما هو الحال في المنزل وفي القرية) هي الأقرب إلى مفهوم فيليا.

في كتاب **الأخلاق النيقوماخيّة** (*Nicomachean Ethics*) يذكر أرسطو أنّ فيليا والعدالة تشتملان على المساواة[4].

أمّا في كتاب **الأخلاق اليوديميّة** (*Eudemian Ethics*) فيصفُ أرسطو فيليا بأنّها عدالة خاصّة[5] في حين يصفها في الأخلاق النيقوماخيّة بالقول إنّها توازي، بمعنى تشبه، العدالة[6]. وفي الكتابين المذكورين كليهما قيل إنّ فيليا تتضمَّن العدالة[7].

(3) المصدر نفسه، III, 5, 1278 b 20-25 .

(4) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII, 9, b 29-30, VIII, 7, 1159 a 1-5.

(5) Aristotle, *Eudemian Ethics*, VII, 1, 1234 b 30-31, VIII, II, 1161 a 101-11.

(6) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII, 9, 1159 b 25-27, VIII, 11, 1161 A 10-11.

(7) المصدر نفسه، VII, 1, 1234 b 24, 29-30،
وانظر: Aristotle, *Eudemian Ethics*, VIII,1, 1155 a 22-28.

يذكر أرسطو ما يفيد بأنّه، إذا كان جميع البشر محبّين، افتراضاً، فلا حاجة إلى القانون لأنّ حياتهم ستكون عادلة[8].

بعد ذلك يعدِّد أرسطو الفروق بين فيليا والعدالة فيذكر أنّها تتمثَّل في طبيعتيهما المختلفتين: فالأولى شخصية والثانية جمعية، ففيليا (المحبّة) تكون بين أشخاص بينما العدالة تشتملُ على مجموعة من القوانين تُطبّق على جميع مواطني مجتمع المدينة، وقد كان أرسطو على بيّنةٍ من هذا الفرق حتى إنّه وصف فيليا بالقول إنّها عدالة خاصّة "تعتمد على نفوسنا وحدها"[9].

يُذكر مما يذكر في **الأخلاق النيقوماخية** أنّ الإنسان الفاضل يُعتبر المحبّ ذاته الأخرى[10].

أكتفي بهذا المقدار من التعريف بفلسفة أرسطو الأخلاقية، وبخاصّة مرتبة فيليا فيها، وذلك تسديداً للنقص الذي وجدته في كتاب **بعد الفضيلة** والمتعلّق بها.

مع ذلك أؤكِّد أهمية الكتاب لجهة ثرائه الفكري وغناه النقاشي وسعة ميدانه، وأنّ هدف صاحبه الرئيسي كان النقد والنقض لمذهب الفردية المتفشّي في زماننا والمتَّخذ صوراً وأشكالاً شتّى، مغرية أحياناً، بالرغم من تضليلها، مثل الليبرالية وما شابه.

طبعاً، تعرَّض كتاب **بعد الفضيلة** فور صدوره لانتقادات عديدة

(8) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, VIII,1, 1155 a 26; VIII,9, 1159 b 25.
(9) Aristotle, *Eudemian Ethics*, VII,1, X, 9, 1170 b 6-7.
(10) Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1 x, 9, 1170 b 6-7.

بعضها مغرض وبعضها محقّ ذكر الكاتب بعضها في ملحق الكتاب الذي حمل عنوان: "**ملحق للطبعة الثانية**".

قبل الختام تجدر الإشارة إلى أنّ أهمية الفكرة فيليا بمعنى المحبة تجلّت أيضاً في اسم الفلسفة (Philosophy) ذاته الذي يتألّف من كلمتين يونانيتين هما فيليا (Philia) وصوفيا (Sophia)، الأولى عنت المحبة والثانية عنت الحكمة ومن هنا كان تعريف العرب للفلسفة بأنّها **محبّة الحكمة**.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ كلمة فيليا، ولأهميتها التي ذكرناها، اتَّخذت عند زينون الرواقي (الفينيقي الأصل)، بعد أرسطو بنحو العام، معنى الأخوّة، وذلك في تعبيره الجديد، أعني كوزموبولس (Cosmopolis) الذي عنى به الأخوّة البشرية أو كلّ البشر أخوة، فكان به التأسيس الحقيقي لعلم الأخلاق.

أعود لأؤكّد من جديد أن الفضيلة التي هاجمها، كانت تلك الفضيلة الفردية، وأنّه نجح وبمقدار كبير، في الكشف عن عيوبها ومخاطرها، بالرغم من جميع ردود الفعل السلبية وانحيازاتها الليبرالية الفردية.

بلى، الأخلاق، سواء أقال بها أرسطو أو غير أرسطو وأكَّدها ماكنتاير هي: **مصلحة المجتمع فوق كل مصلحة**.

حيدر حاج اسماعيل

تمهيد

كتاب بعد الفضيلة بعد ربع قرن

لو كانت هناك أسباب وجيهة لرفض الآراء المركزية في كتاب **بعد الفضيلة** لكنتُ يقيناً قد عرفتُها الآن، فالنقاش النقدي والبنّاء في مجال واسع من اللغات - وليس فقط اللغة الإنجليزية والدانماركية والبولندية، والإسبانية والبرتغالية والفرنسية والألمانية والإيطالية والتركية وأيضاً الصينية واليابانية - وفي مجال واسع من وجهات النظر، كلّ ذلك، مكّنني من إعادة النظر في ما بدأته في كتاب: **بعد الفضيلة** (1981) وتوسيع أبحاثه والتي استمرّت في كتاب: **عدالة مَنْ** (*Whose Justice?*) وكتاب: **أي عقلانية؟** (*Which Rationahty?*) (1988) **ثلاث ترجمات متنافسة للبحث الأخلاقي** (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*) (1990)، لكنّي لم أجد إلى الآن سبباً للتخلّي عن الآراء الرئيسيّة الموجودة في كتاب: **بعد الفضيلة** - وقد يقول البعض إنّ هذا عناد غير مفيد - مع أنني تعلّمت كثيراً، وأكملت وراجعت آرائي الرئيسيّة وحُججي طبقاً لذلك.

كان في مركز تلك الآراء زعمي بأنّه لا يمكن فهم الثقافة الأخلاقية السائدة للحداثة المتقدّمة فهماً كافياً إلا من وجهة نظر

خارجية، بالنسبة لتلك الثقافة، وقد استمرّت الثقافة بأن تكون إحدى ظواهر عدم الإنفاق والتي لم تُحلّ والتي يبدو أنّها غير ممكنة الحلّ، بالإضافة إلى ظواهر أخرى مثلها، والتي فيها تعرض التعابير الأخلاقية التي لا حلّ لها مسألة التأويل. فمن ناحية، يبدو أنّها تفترض إشارة إلى معيار لاشخصي مشترك بفضله يمكن أن يكون أحدُ تلك الأطراف المتنازعة مصيباً، ومع ذلك فإن فقر الحُجج المقدَّمة لدعم تأكيداته والصرخة البارزة والتأكيد والنمط التعبيري الملفوظ، كلّ ذلك يوحي بقوة بعدم وجود مثل ذلك المعيار. وقد كان شرحي ولم يزلْ أنّ المبادئ التي تمّ التعبير عنها بذلك الشكل كانت مألوفة ومفهومة بمفردات بيئة من المعتقدات العملية والعادات الفكرية والشعورية والعملية الداعمة، بيئة تفهم فيها الأحكام الأخلاقية بأنّها محكومة بمعايير لاشخصية يسوّغها مفهوم مشترك للخير الإنساني، وبتجريد القواعد والتعاليم الأخلاقية من تلك البيئة ومن ذلك التسويغ، نتيجة للتغيّرات الممزقة والتحويلية الاجتماعية والأخلاقية في أواخر القرون الوسطى وأوائل العالم الحديث، فقد صارت تفهم بطريقة جديدة، كما حدّدت لها مرتبة جديدة، وسلطة وتسويغ جديدان. صارت مهمة الفلاسفة الأخلاقيين في عصر التنوير الأوروبي، بدءاً من القرن الثامن عشر صعوداً إلى ما بعده، هي توفير مثل ذلك الفهم، غير أنّ الذي قدّمه أولئك الفلاسفة، كان في الواقع عبارة عن شروح متعدّدة متنافسة وغير متّسقة، فهناك أنصار مذهب المنفعة الذين يتنافسون مع اتّباع كَنْت (Kant) وكلاهما ضدّ أنصار مذهب التعاقد، حتّى أصبحت الآراء الأخلاقية، كما صارت تفهم الآن، موضعَ نزاع جوهري،

ومعبّرة عن مواقف ومشاعر الذين ينطقون بها، ومع ذلك لا يزال النطق بها قائماً، كما لو أنّ هناك معياراً غير شخصي يمكن بفضله العمل على فضّ الخلافات الأخلاقية بطريقة عقلانية، ومنذ البداية، لم تكن تلك الخلافات خاصة بالتسويغ فقط، وإنّما بمحتوى الأخلاق أيضاً.

لم تتغيّر هذه الميزة البارزة للثقافة الأخلاقية، ثقافة الحداثة، وأنا ما زلت باقياً على التزامي بالأطروحة المفيدة أنّه من وجهة نظر تقليد مختلف جداً، ومنه فقط، وأعني التقليد الذي معتقداته وافتراضاته صاغها أرسطو في صورتها الكلاسيكية، يمكننا أن نفهم نشوء الحداثة الأخلاقية وحالتها، ومن المهم الملاحظة أنّني لا أزعم أنّ النظرية الأخلاقية الأرسطية قادرة على أن تعرض تفوّقها العقلي بمفردات تكون مقبولة عند المنافحين عن الفلسفات الأخلاقية الما بعد - التنويرية، السائدة، بحيث يكون الأرسطيون في النزاعات الجدلية النظرية في ساحات الحداثة قادرين على دحر الكَنْتيين، وأتباع مذهب المنفعة، وأتباع مذهب التعاقد، وليس الأمر بمقتصر على أنّه خلاف ذلك، لكن المذهب الأرسطي في تلك الساحات ذاتها، هو ملزم بأن يظهر، ويظهر فعلياً، كمجرّد نموذج واحد من نماذج النظرية الأخلاقية؛ نموذج هو لأتباعه يمثّل أملاً كبيراً كان أم صغيراً للتغلب على منافسيهم، كما عند أنصار مذهب المنفعة، كَنْت، أو أنصار مذهب التعاقد.

إذاً، ما هو زعمي وماذا أزعم الآن؟ والجواب هو، أنّه، من وجهة نظر طريقة مستمرةّ في الحياة، ومكوّنة من مفاهيم أرسطية

ومعبَّرٌ عنها بتلك المفاهيم، يمكن فهم حالة الحداثة الأخلاقية وورطتها، وسبب افتقار ثقافة الحداثة الأخلاقية إلى مصادر للتقدّم الإضافي ببحوثها الأخلاقية الخاصة، بحيث يكون العقم والإحباط محصورين في ابتلاء العاجزين عن تخليص أنفسهم من تلك الحالات أو الورطات. فما أفهمه الآن بأفضل مما كنت أفهمه قبل خمس وعشرين سنة، هو طبيعة الالتزامات الأرسطية ذات الصلة، وذلك بطريقتين على الأقل.

أذكر أني كنت أرسطياً قبل أن أكتب **بعد الفضيلة**، لكنّي لم أكن تومائياً بعد، وهو ما أوضحته في شرحي للأكويني في نهاية الفصل 13، وصرت تومائياً بعد كتابة **بعد الفضيلة**، وحصل ذلك، جزئياً، لأني أقتنعت أن الأكويني كان أرسطياً أفضل من أرسطو، حيث إنه من بعض النواحي لم يكن مفسراً ممتازاً لنصوص أرسطو فحسب، وإنّما تمكّن من توسيع وتعميق بحوث أرسطو الميتافيزيقية والأخلاقية، وهذا ما غيّر وجهة نظري من نواح ثلاث على الأقل، ففي كتاب: **بعد الفضيلة** حاولت أن أعرض المسألة مدافعاً عن شرح أرسطي للفضائل من دون الاستفادة مما دعوته البيولوجيا الميتافيزيقية أو اللجوء إليها، وكنت محقّاً في رفض معظم تلك البيولوجيا. غير أنّي تعلّمت الآن من الأكويني أن محاولتي توفير شرح للخير الإنساني بمفردات اجتماعية محض، وبلغة الممارسات، والتقاليد، والوحدة القصصية للحياة الإنسانية، هي غير كافية ما لَمْ أقدّمها بتأسيس ميتافيزيقي، وسبب ذلك محصور في أنّ للكائنات الإنسانية غاية يتوجّهون إليها بطبيعتهم الخاصة، وأن الممارسات، والتقاليد، وما شابه قادرة على القيام بوظائفها كما تفعل. لذا، اكتشفتُ أني ومن

دون معرفتي، قد افترضت صدق شيء وثيق الصلة بشرح مفهوم الخير الذي قدّمه الأكويني في السؤال 5، في القسم الأوّل من كتاب "*Summa Theologiae*".

ما توصلتُ إلى معرفته أيضاً، هو أن مفهومي للكائنات الإنسانية بوصفها فاضلة أو شريرة لا تحتاج إلى تأسيس ميتافيزيقي، فحسب، بل، إلى تأسيس بيولوجي أيضاً، وإن لم يكن أرسطياً، وهذا ما وفرته وبمقدار كبير في كتاب: **الحيوانات العاقلة التابعة** (*Dependent Rational Animals*)، حيث قلت إنّ الأهمية الأخلاقية لحيوانية الكائنات الإنسانية، والحيوانات العاقلة، لا يمكن إلا إذا حصل إدراك لقرابتنا لبعض أنواع الحيوانات غير العاقلة، بما فيها الدلفين، وفي الكتاب نفسه تمكّنت أيضاً من تقديم شرح أفضل لمحتوى الفضائل عبر تحديد ما دعوته فضائل التبعية المعترف بها، وبعملي هذا اعتمدت على بحث الأكويني، (Misericordia) الذي كان الأكويني فيه متعارضاً مع أرسطو أكثر مما عرف ذلك هو نفسه.

هذه التطوّرات لم تكن في فكري إلا حاصل تفكير عميق في كتابات الأكويني والتعليقات على نصوصها من قبل كتّاب تومائيين معاصرين، وتعود مجموعة من التطوّرات المختلفة جداً إلى الحافز الذي نشأ من أشكال النقد لكتاب: **بعد الفضيلة** من قِبل الذين خالفوه جذري، واسمحوا لي أن أقاربَ انتقاداتهم بالبدء من أحدها وهي تبدو أنّها لم تكن نتيجة إساءة فهم، وإنّما نجمت عن قراءة سيئة وغير معتنية للكتاب، فلأني أفهم تعاليم الفضائل التي نشأت داخل اليونان والتي كانت صياغتها الأولى والكافية في تلك البلاد،

وخاصة في المدينة اليونانية (Polis) ، ولأنّي أكدّت طرق ازدهار تلك التعاليم في القرون الوسطى الأوروبية، فقد اتهمت بالتوق إلى الماضي (Nostalgia) وتحويل الماضي إلى مثال أعلى، غير أني أقول إنّه لا وجود لأي أثر من ذلك في الكتاب، فالذي كان في الكتاب هو تأكيد حاجتنا إلى التعلّم من بعض مظاهر الماضي، عبر فهم نفوسنا المعاصرة وعلاقاتنا الأخلاقية المعاصرة، في الضوء الذي تلقيه تعاليم تمكّننا من التغلّب على قيود تلك المعرفة الذاتية، التي تفرضها الحداثة، وخاصة الحداثة، والحداثة المتقدّمة.

فنحن جميعنا مقيمون إقامة لا مهرب منها في الحداثة المتقدّمة، ونحمل علاماتها الاجتماعية والثقافية، لذا، فإنّ فهمي لتعاليم الفضائل، وللنتائج على الحداثة المترتّبة عن رفضها لتلك التعاليم وإمكانية استعادتها، هو فهم حديث فريد ومميز، ولا نستطيع إلا باستعادة تذكّر الأحداث من وجهة نظر الحداثة، وباستجابة لحالتها أن نعيّن ظواهر الاستمرار والانقطاع لتعاليم الفضائل، كما تجسّدت في أشكال ثقافية مختلفة، ولم يكن ممكناً ذلك النوع من البحث التاريخي الذي قمت به في كتاب: **بعد الفضيلة** إلا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان فيكو (Vico) المنشئ النبوئي لذلك النوع من البحث التاريخي، وكان دَيني الأعظم، في هذا المجال، لـ ر. ج. كولينغوود (R. G. Collingwood) مع أن فهمي لطبيعة وتَعقيد التعاليم يعود إلى ج. هـ. نيومان (J. H. Newman) فأنا مدين له أكثر من أي أحد سواه.

فما كشف عنه البحث التاريخي هو موضعية كلّ بحث، أي

أن مقدار ما يُعتبر معايير صدق وتسويغاً عقلياً في بيئات الممارسة يختلف من زمن لآخر ومن مكان لآخر، وإذا أضاف المرء إلى ذلك الكشف، كما فعلت، نكران وجود لأي فاعل عاقل، أو لأي نوع من المعايير الخاصة بالصدق وبالتسويغ العقلي فيكون اللجوء إلى تلك المعايير كافياً لفضّ الجدالات الأساسية، والأخلاقية، والعلمية، أو الميتافيزيقية، بطريقة مقنعة وحاسمة، عندئذٍ قد يبدو أن الاتهام بالنسبية قد حصل. (وقد تكون كلمة اتهام لا محل لها، إذ حصلت تهنئتي على نسبيتي المزعومة، من قِبل الذين حاولوا وصفي بأني ما بعد - حداثي - (انظر Peter Watson, *The Modern Mind: An Intellectual History of The Twentieth Century* (New York: Harpercollins, 2001, pp. 678-791))، وفي الملحق الخاص بالطبعة الثانية لكتاب: **بعد الفضيلة** سبق أن وضعت تخطيطاً يرد على هذا الاتهام، وزدت في تطوير ذلك الرد في كتاب: عدالة مَنْ؟ أي عقلانية؟ ومع ذلك لا يزال الاتهام يتكرّر، لذا، أراني من جديد ذاهباً إلى تعيين ما مكّنني، وواقعياً تطلّب مني، رفض النسبية.

التعاليم الأرسطية والتومائية هي تعاليم بحث، مثل بعض التعاليم الأخلاقية الأخرى، وإن ليست كلها، وتتميّز تقاليد البحث بأنها تدّعي صدق أطروحاتها المركزية وسلامة حُججها المركزية، فإذا كان الحال خلاف ذلك، فإنّها ستجد صعوبة في تحديد هدف وموضوع أبحاثها أو تقديم أسباب مسوّغة لنتائجها. غير أننا نقول، بما أنها الآن وقد كانت متعارضة في معاييرها الخاصة مع التسويغ العقلي - والحقيقة أن مسألة ما يجب أن تكون تلك المعايير عليه هي من بين تلك المسائل التي تفرق بينها تفريقاً رئيسياً - وبما أن

كلّ واحد منها له معاييره الداخلية، فإنّ الجدل بينها لا يمكن فضّه بشكل منظّم، بالرغم من أنّ الأطراف المتنازعة قد تتشارك في احترام متطلّبات المنطق، وفي جوهر مفهوم الصدق، لكن في الحدّ الأدنى، ونذكر أمثلة عن مثل تلك التعاليم المتنافسة والتي تعارض بشكل صريح التعاليم الأرسطية والتومائية وذلك النوع من البوذية الذي اسمه الفلسفي الأعظم هو ناغارجونا (Nagarjuna) ومذهب المنفعة الحديث الأوروبي والأميركي الشمالي.

إذاً، كيف يمكن للمنافحين عن أحد هذه التعاليم أن يأمل في دحر مزاعم أي واحد من منافسيه؟ فالخطوة الأولى الضرورية التي عليهم أن يخطوها تتمثّل في أن يفهموا ما يعنيه التفكير بالمفردات التي عيّنها التعليم المنافس، وأن يتعلّموا كيف يفكّرون لو كان واحدهم مشايعاً مقتنعاً بالتعليم المنافس، والقيام بذلك يتطلّب قدرة على التخيّل الفلسفي المُفتقرِ إليها غالباً، والخطوة الثانية تتمثّل في أن يحصل تحديد من وجهة نظر مشايعي ذلك التعليم المنافس لقضاياه المهمّة والحاسمة، ولمسائله التي لم تبدّد ولم تحل بواسطة معايير ذلك التعليم - والتي تواجه الآن أولئك المشايعين، والبحث في كيفيّة التقدّم في الحركة في اتجاه تبديدها وحلّها، وبالرغم من البحث المنظّم عندما تبقى قضايا ومسائل ذات أهمية حاسمة في تعليم ما غير مبدّدة، ومن دون حلّ ينشأ سؤال حوله، أعني لماذا لم يحصل تقدّم في هذه المنطقة. فهل كان السبب متمثّلاً في أنّ ذلك يفتقر إلى المصادر التي تمكّنه من التوجّه إلى تلك القضايا وحلّ تلك المسائل، وهو عاجز عن الحصول عليها طالما أنّه مخلص لمعياره ولافتراضاته المسبقة؟ وهل كان ذلك عائداً إلى

أنّ القيود المفروضة من قِبل تلك الافتراضات السابقة ذاتها تحول دون صياغة أو إعادة صياغة تلك القضايا والمسائل بحيث يمكن التوجّه إليها وحلّها؟ فإذا كانت الإجابة على ذلكما السؤالين بنعم، فهل القضية تتمثّل في أنه ليس إلا من وجهة نظر تعليم منافس ما يمكنُ فهم هذه الحالة، وأن وسائل التغلّب على هذه الحالة الورطة يمكن الوقوع عليها في مصادر ذلك التعليم المنافس ذاته؟

فعندما يتمكّن مشايعو وأنصار تعليم عبر أفعال التخيّل والشكّ من استجواب تعليم منافس ما، فسيكونَ ممكناً، دائماً أن يكونوا قادرين على الاستنتاج، بأنّه من وجهة نظر تعليمهم الخاص أن صعوبات التعليم المنافس يمكن فهمها والتغّلب عليها بصورة كافية، وليس إلا إذا كانت الأطروحات المركزية لتعليمهم الخاص صادقة وكانت حُججه سليمة، يمكن توقُّع استطاعة ذلك التعليم المنافس مواجهة تلك الصعوبات التي واجهها، ويمكن توضيح هذه الصعوبات التي واجهها. لذا نقول، إنّه يمكن لتعليم أن يدحر تعليماً آخر عبر كفاية مزاعمه المتعلّقة بالصدق وبالتسويغ العقلي، حتّى وإن لم يكن هناك معايير حيادية متاحة يتمكن أي فاعل عقلي من خلال اللجوء إليها من تحديد أي تعليم هو الأعلى من سواه.

مع ذلك أقول، إنّه، ولعدم وجود معايير حيادية، فإنّ المشايعين للتعليم المدحور قد لا يعترفون، وقد لا يكونون قادرين على الاعتراف، بأنّ مثل ذلك الاندحار وقع. فهم سيعترفون بأنّهم يواجهون مسائل تخصهم لم تقدّم لها حلول مرضية بشكل كامل بعد، وأن لا شيء يجبرهم على المضيّ في الأمر أكثر من ذلك.

ويظلّون يعتبرون أنفسهم حائزين على أسباب ممتازة لرفض أي دعوة لتبنّي وجهة نظرهم، حتّى في الخيال، لأنّه إذا كانت المبادئ الأساسية التي يؤكّدونها الآن صادقة ومسوّغة عقلياً كما يعتقدون، فستكون التأكيدات - التي يقدّمها مشايعو التعاليم المنافسة غير المتسقة مع تعليمهم - لا بدّ خاطئة وتفتقر لتسويغ عقلي. لذا، فهم سيستمرّون - وربّما بشكل غير محدود - في الدفاع عن مواقعهم الخاصة، ومتابعة أبحاثهم، وعاجزين عن الإدراك بأنّ تلك الأبحاث محكوم عليها بالعقم والخيبة.

طبعاً من المهم أن نلاحظ أنه ولمدّة طويلة جداً جداً وجدت معاً التعاليم المتنافسة، تعاليم البحث الأخلاقي، كما وجد المذهب الأرسطي التومائي، والمذهب البوذي مادياماكا (Modhyamaka) ومذهب المنفعة الأوروبي الحديث والأميركي الشمالي، من دون أن يكون لأي واحد منها الفرصة للنظر في مزاعم منافسيه نظرة جدية، ناهيك عن القيام بنوع من البحث الذي قد يؤدّي إلى أن يعاني أحد تلك التعاليم من هزيمة عقلية على أيدي تعليم آخر، ونقول أيضاً إنّه لقول صحيح أن يكون ممكناً لمثل ذلك البحث أن لا يؤدّي إلى نتيجة محدّدة، فتظلّ المسائل التي تفصل ما بين تلك التعاليم المتنافسة من دون بتّ، ومع ذلك نقول، إنّ الأهم هو أن مثل تلك المسائل يمكن البتّ بها أحياناً، وهذا ما يوضح بطريقة ما أن مزاعم مثل تلك التعاليم المتنافسة تفترض خطأ المذهب النسبي منذ البداية. كما أفترضُ أنا وكما يجب أن يفترض ويعتقد أي باحث جدّي مسؤول.

لأتحول الآن إلى نقد مختلف جداً، أعني نقد أولئك المنافحين عن الحداثة الليبرالية والفردية الذين يصوغون اعتراضاتهم بمفردات الجدل بين الليبرالية والشيوعية، مفترضين أنّي شيوعي وهو ما لم أكنه أبداً، وأنا لا أرى قيمة في مجتمع مثل هذا، فالكثير من أنماط المجتمع قمعيٌّ وبصورة قذرة وبغيضة وقيم المجتمع كما فهمها الناطقون الأميركيون باسم الشيوعية المعاصرة، مثل أميتي إتزيوني (Amiti Etzioni) متّسقة مع قيم الليبرالية التي أرفضها وداعمة لها، ونقدي الخاص للمذهب الليبرالي مستمدٌّ من رأي مفاده أن أفضل نمط للحياة الإنسانية، ذلك الذي يكون فيه تعليم الفضائل متجسّداً أو في تجسّد، وهو ما يعيشه الذين ينخرطون في عملية بناء وإبقاء أشكال من المجتمع موجّهة نحو التحقيق المشترك لتلك الخيرات المشتركة، التي من دونها لا يمكن تحقيق الخير الإنساني الأقصى. أما المجتمعات السياسية الليبرالية فهي ملتزمة بشكل مميّز بنفي أي مكان لمفهوم محدّد للخير الإنساني، في خطابهم العام، فضلاً عن سماحهم بوجوب إشادة حياتهم المشتركة على مثل ذلك المفهوم. على مستوى النظرة الليبرالية السائدة، لا بُدَّ من أن يكون الحكم محايداً بين مفاهيم الخير الإنساني المتنافسة، مع ذلك فإنّ الحقيقة الواقعية هي أنّ الليبرالية تعزِّز نوعاً من نظام المؤسسات ضارّ ومعادٍ لإنشاء أنماط من العلاقة الاشتراكية اللازمة لأفضل نوع من الحياة الإنسانية، وللإبقاء عليها.

يجب أن لا يفسّر هذا النقد للمذهب الليبرالي بأنه علامة على وجود أي تعاطف من جهتي مع المذهب المحافظ المعاصر. فالمذهب المحافظ هو، ومن وجوه عديدة، صورة مرآة عن المذهب

الليبرالي الذي نعارضه صراحة وعلانية. فالتزامه بطريقة حياة أنشأها اقتصاد السوق الحرّة هو التزام بمذهب فردي ضارّ مثل المذهب الليبرالي، ومثل المذهب الليبرالي الذي حاول عبر التشريعات القانونية المجازة أن يستعمل سلطة الدولة الحديثة لتغيير العلاقات الاجتماعية، فإن المذهب المحافظ يحاول الآن وعبر التشريعات القانونية الحظرية أن يستعمل سلطة الدولة الحديثة ذاتها لأغراضه القسرية. مثل هذا المذهب المحافظ غريب عن خطط كتاب: **بعد الفضيلة** كما هو المذهب الليبرالي، والشخصية التي رسمها أخلاقيو الحاضر المحافظون بخطابهم المضخّم والمُنتفخ واللاساخر وذي الأخلاقية الذاتية يجب وضعه إلى جانب تلك الشخصيات التي وصفتُها في الفصل الثالث من كتاب: **بعد الفضيلة** بوصفها شخصيات ذات مكانة في الدراما الثقافية للحداثة، أعني: ذلك المعالج النفسي الذي صار في السنوات العشرين الأخيرة مذهولاً بالاكتشافات البيولوجية - الكيميائية، ومدير تلك الشركة الذي ينطق الآن بصيغ تعلَّمها/ تعلَّمتها في مادة دراسية تختصّ بأخلاق العمل، بينما لا يزال هو يحاول، ولا تزال هي تحاول، أن يبرّر مزاعمه/ مزاعمها المعرفية، المختصة بالاستطيقا والذي ظهر الآن تكريساً للفنّ الفكري. على أية حال صار الأخلاقي المحافظ بمثابة العامود في المحادثات المسجّلة للنُّخب العالمة في الحداثة المتقدّمة.

عندما يعاد توليد تقليد الفضائل، وبشكل متجدّد التداول، فهو دائماً ما يكون عبر انخراط أشخاص معروفين في ممارسات متنوّعة، بمن فيهم الذين يؤسّسون الأُسر ويديمونها، وكذلك المنازل

والمدارس والعيادات الطبّية، وأشكال المجتمع السياسي المحلية. فإعادة التوليد تلك تمكّن مثل هؤلاء الأشخاص المعروفين من الارتياب بالأنماط، فهؤلاء هم الذين كانوا مقصودين، ويسعدني أنهم غالباً ما كانوا القرّاء الفعليين لكتاب: **بعد الفضيلة**، فقد كانوا قادرين على المعرفة، في صياغات أفكاره المركزية، وهم أنفسهم قد سبق لهم أن بدأوا بصياغة تعابير من المشاعر التي تأثّروا بها هم أنفسهم بدرجة ما.

ففي الفصل الافتتاحي أشرت إلى كتاب: **أنشودة لليبوفيتش** (*A Canticle For Leibowitz*) تلك القصة الرائعة لـوالتر م. ميلر، جونيور (Walter M. Miller, Jr.)، وفي الجمل الاختتامية لفصلي الأخير أشرت إلى تلك القصيدة الجميلة التي وضعها **قسطنطين كفافيس** (Constantine Kavafis) وهي، "في انتظار البرابرة"، متوقّعاً بتفاؤل مفرط أن تدرك تلكما الإشارتان على نحو واسع، وبما أنهما غالباً لم تدركا، فلتسمح لي أيها القارئ أن أعترف بشكل واضح لا لبس فيه بهما، وبديون أخرى تتعلّق بالخيال، ديون مهمة في ذاتها مثل الديون الفكرية المعترف بها في الكتاب، ومن واجبي أيضاً أن أوضح أنه بالرغم من أن كتاب: **بعد الفضيلة** كُتب، وكان ما كُتب جزئياً، ومنطلقاً من معرفة بتلك النواقص الأخلاقية الخاصة بالماركسية التي كشف عنها تاريخ القرن العشرين، فإنّي أظلّ مديناً بعمق لنقد ماركس للنظام الاقتصادي، والاجتماعي والثقافي للرأسمالية، ولتطوّر ذلك النقد على أيدي الماركسيين اللاحقين.

وفي الجملة الأخيرة لكتاب: **بعد الفضيلة**، تحدثت عن

أنفسنا بوصفنا منتظرين قديس بينيدكت آخر (St. Benedict). فقد كانت عظَمة بينيدكت في أنه مكّن من وجود مؤسّسة من نوع جديد، ومؤسّسة الدير، ودير الصلاة، والتعلّم، والعمل الذي فيه وحوله لا تحيا المجتمعات فقط، بل تزدهر في حقبة زمنية من الظلمة الاجتماعية والثقافي، وإنّ آثار أنواع بصيرة بينيدكت التأسيسية وتجسيدها من قبل الذين تعلّموا منها، كانت من النوع الذي لا يمكن التنبّؤ به من وجهة نظر زمانه، وكانت نيّتي أن أقول عندما كتبت الجملة الأخيرة في عام 1980، إنّ زمننا أيضاً هو زمن انتظار إمكانيات تجدّد جديدة وغير متوقّعة. كما أنّه زمن المقاومة الحكيمة والشجاعة والعادلة والمعتدلة بقدر الإمكان للنظام السائد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للحداثة المتقدّمة. هكذا كان الحال منذ ست وعشرين سنة، ولا يزال.

مقدّمة

نشأ هذا الكتاب من تفكير مليّ وطويل في ظواهر عدم الكفاية في كتابي الأوّل عن الفلسفة الأخلاقية، ومن عدم الرضا المتزايد بمفهوم الفلسفة الأخلاقية بوصفها منطقة بحث مستقلّة ومنعزلة، فقد كانت الفكرة المركزية لأعمالي السابقة **تاريخ موجز للأخلاق** (*A Short History of Ethics*) (1966) **العلمنة والتغيير الأخلاقي** (*Secularization And Moral Change*) (1967) **ضدّ صور الذات، العصرية** (*Against The Self-Imag of The Age*) (1971) تتمثّل في أن نتعلّم من التاريخ والأنثروبولوجيا أنواع الممارسات الأخلاقية والمعتقدات والمخطّطات الفكرية.

إنّ الفكرة المفيدة أن الفيلسوف الأخلاقي يمكنه أن يبحث في الـ مفاهيم الأخلاقية بمجرّد التفكير بأسلوب الفيلسوف النظري في أكسفورد، بما يقول هو أو هي ومن حوله أو حولها، وما يفعلون، هي فكرة عقيمة جدباء وأنا لم أجد سبباً وجيهاً للتخلّي عن هذا الاقتناع، كما علّمتني هجرتي إلى الولايات المتحدة بأنّ الفيلسوف النظري في كامبردج ماساتشوستس أو جامعة برنستون

أو نيوجرسي ليس بأفضل، وفي ذات الوقت وعندما كنت أؤكّد تنوّع وتغاير المعتقدات الأخلاقية، والممارسات والمفاهيم الأخلاقية، صار واضحاً لدي أني كنت ملتزماً بتقييمات معتقدات وممارسات ومفاهيم خاصة مختلفة، فقدّمت أو حاولت أن أقدّم مثلاً، شروحاً لنهوض وانحدار أنظمة أخلاقية مختلفة، وكان واضحاً عند الآخرين كما عندي أن شروحي التاريخية والسوسيولوجية كوّنتها وجهة نظر تقييمية مميّزة، ولا يمكن أن تكون إلا كذلك، وبشكل خاص، بدوت مؤكّداً أن طبيعة المجتمع الأخلاقي والحكم الأخلاقي في المجتمعات الحديثة البارزة من النوع الذي لا يكون ممكناً معه اللجوء إلى معايير أخلاقية بطريقة كانت ممكنة في أزمنة وأمكنة أخرى - وكانت تلك الحال بمثابة فاجعة أخلاقية! غير أن السؤال هو: إلى أي شيء يمكنني أن ألجأ، إذا كان تحليلي الخاص صحيحاً؟

في ذات الوقت، ومنذ الأيام التي كنت فيها بامتياز مساهماً في تلك المجلة العالية الشهرة، مجلة **المفكّر الجديد** (*The New Reasoned*) انشغلت في مسألة أساس الرفض الأخلاقي للستالينية. فكثيرون ممن رفضوا الستالينية قاموا بذلك عبر العودة إلى توسّل المذهب الليبرالي الذي نشأت الماركسية من نقده، وبما أنني كنت أقبلُ، وأنا أقبلُ، الكثير من جوهر ذلك النقد، فإنّ هذا الجواب لم يكن متاحاً لي.

فكتبت في الردّ على المواقف التي اتّخذها ليزك كولاكوفسكي (Leszek Kolakowski) ما يأتي: لا يستطيع الإنسان أن يحيى

المحتوى الأخلاقي داخل الماركسية بمجرّد اتخاذ وجهة نظر ستالينية عن التطوّر التاريخي ويضيف أخلاقاً ليبرالية إليها، (*New Reasoner* 7, p. 100) وعلاوةً على ذلك، فقد توصّلت إلى الفهم بأنّ الماركسية ذاتها كانت تعاني من فقر أخلاقي خطير مهلك بسبب ما ورثته من المذهب الفردي الليبرالي كما سبّب افتراقها عن المذهب الليبرالي.

كانت النتيحة التي توصلت إليها والمتجسّدة في هذا الكتاب - مع أن الماركسية ذاتها كانت من بين انشغالاتي الهامشية - هي أن نواقص الماركسية وإخفاقاتها نشأت من المدى الذي جسّدت فيه - مثل المذهب الفردي الليبرالي - روح (Ethos) العالم الحديث والتحديثي، وأنّ رفض جزء كبير من تلك الروح سيوفّر لنا وجهة نظر عقلانية وأخلاقية يمكن الدفاع عنها، وبها يمكن الحكم والعمل - وبمفرداتها تقييم المخطّطات الأخلاقية المختلفة المتنافسة والمتغايرة الخواصّ التي تتنافس لكسب ولائنا. ولا أحتاج إلى القول، إنّ هذه النتيجة المتطرّفة القاسية، لا تعود إلى معظم أولئك الذين مكّنني نقدهم السخي والمُنصف، من أن أفهم كثيراً مما هو خاطئ فيها، أعني: إريك جون وج. م. كاميرون وآلان ريان (Eric John, J.M. Cameron And Alan Ryan) كما إنَّ اللوم في الوصول إلى تلك النتيجة يجب ألا يعزى إلى أولئك الأصدقاء والزملاء الذين إليهم أنا مدين بشكل مميز، أعني: هاينز لوباز (Heinz Lubasz) وماركس وارتوفسكي (Marx Wartofsky) .

هناك اثنان من زملائي في جامعة بوسطن قرأا أقساماً كبيرة

من مخطوطتي ووضعاً أفكاراً عديدة منيرة ومساعدة، وأنا مدين بالفضل لتوماس ماكارثي (Thomas McCarthy) وإليزابيت رابابورت (Elizabeth Rapaport) والزملاء في الأمكنة الأخرى، الذين أنا مدين لهم بأشكال متنوعة لأفكار مماثلة هم: مارجوري غرين (Marjorie Grene) وريتشارد رورتي (Richard Rorty) وللطباعة على الآلة الكاتبة وإعادة طباعة هذا الكتاب، أنا ممتن امتناناً عميقاً لجولي كيت كونلي (Julie Keith Conley) ، ولأنواع متعدّدة من المساعدة في إنتاج المخطوطة، أشكر روزالي كارلسون (Rosalie Carlson) وزارا تشابن (Zara Chapin) كما أني مدين كثيراً إلى الهيئات الادارية في مجمع بوسطن العلمي وفي مكتبة لندن.

تليت أجزاء من هذا الكتاب على مجموعات مختلفة، وكانت ردودهم النقدية الواسعة ذات قيمة كبيرة، وبخاصة، علي أن أذكر المجموعة التي درست **أسس الأخلاق** (*The Foundations of Ethics*) لثلاث سنوات في مركز هاستينغز (Hastings Center) مع مساعدة على شكل منحة من مؤسسة المنح القومية للعلوم الإنسانية (The National Endowment for the Humanities) وقد قدّمت مقاطع قصيرة من تلك الأوراق لتلك المجموعة في المجلدين الثالث والرابع من السلسلة الخاصة بـ**أسس الأخلاق وعلاقتها بالعلوم** (*The Foundations of Ethics and Its Realtionsship to the Sciences*) (1978, 1980)، وظهرت من جديد في الفصلين التاسع والرابع عشر في هذا الكتاب، وأنا مدين لـ (Hastings Institute of Society, Ethics and the Life

Sciences) للسماح بطبعها. ومن واجبي، أيضاً، أن أسمّي، مع العرفان العميق بالفضل، مجموعتين أخريين، هما: أعضاء الهيئة الإدارية والطلاب المتخرّجون من قسم الفلسفة في جامعة نوتردام الذين وفّرت لي دعواتهم لي للمشاركة في سلسلة محاضرات وجهات النظر (Perspectives Lecture Series) بعضاً من أهم الفرص لتطوير أفكار هذا الكتاب، وكذلك أعضاء حلقة البحث .N E. H في جامعة بوسطن، في صيف عام 1978 الذين لعب نقدهم المجلسي (Collegium) لبحثي في الفضائل دوراً تعليميّاً مهماً جداً. لذا، عليَّ، أيضاً، أن أشكر مرّة ثانية مؤسّسة المنح القومية للعلوم الإنسانية ذاتها.

إهداء هذا الكتاب يعبّر عن دين من مرتبة جوهرية، ولو أني أدركت، فقط، ما كانت صفته الأولى لكان تقدّمي نحو نتائج هذا الكتاب أقل التواءً. غير أني أقول، إني لم أكن لأتمكّن من إدراكه بطريقة ساعدتني على الوصول إلى تلك النتائج لولا زوجتي لين سوميدا جوي (Lynn Sumida Joy) فأنا مدين لها هنا وبنفس المقدار في مواضع أخرى (Sine Quanon) ووترتاون (Watertown) ماشاتشوستس.

ألسدير ماكنتاير

الفصل الأول

اقتراح مقلق

تخيّل لو أن العلوم الطبيعية اضطرت للمعاناة من آثار فاجعة من الفواجع. فسوف يلقي الشعب، بعامة، اللوم على العلماء، لحدوث سلسلة من الكوارث البيئية وسوف تحصل حوادث شغب واسعة فتحرق المختبرات، ويعدم علماء الفيزياء من دون محاكمة قانونية، وتحطّم الكتب والأدوات، وأخيراً تتسلّم مقاليد السلطة حركة سياسية جاهلة وتنجح في إبطال تدريس العلم في المدارس والجامعات، وتسجن وتُعدم من يبقى من العلماء، وتخيّل أن الذي حصل لاحقاً هو ظهور ردّ فعل باقٍ ضدّ الحركة التدميرية وأنّها عملت على تنوير الناس لكي يسعوا إلى إعادة إحياء العلم، بالرغم من نسيانهم له نسياناً كبيراً.

واقتصر ما في حوزتهم على نُتف، مثل: معرفة بالتجارب منفصلة عن معرفة بالبيئة النظرية التي أضفت عليها معنى وأهمية، وأجزاء من نظريات لا صلة لها بنُتف نظرية وقطعٍ منها كانت عندهم أو كانت للاختبار، وأدوات عفى الزمان على استعمالها، وأنصاف

فصول كتب، وصفحات مفردة من مقالات ليست دائماً بمقروءة قراءة كاملة، لأنّها ممزّقة ومفحّمة، ومع ذلك أُعيد ليضمن جميع تلك النُتف ولدمجها في مجموعة من الممارسات تحت الأسماء المعاد إحياؤها، وأسماء الفيزياء، والكيمياء، والبيولوجيا، وراح الراشدون يتناقشون في مزايا النظرية والنسبية، ونظرية النشوء ونظرية الفلوجستون (Phlogiston)، بالرغم من أنّهم لا يحوزون إلا على معرفة جزئية عن كلّ واحدة منها. أما الصغار فيتعلّمون عن ظهر قلب الأجزاء الباقية من الجدول الدوري (Periodic Table)، ويتلون بعضاً من نظريات إقليدس (Euclid) كما لو أنّها تعويذات، ولا أحد، تقريباً لا أحد، يدرك أن ما يفعلونه ليس بالعلم الطبيعي بأي معنى صحيح. فكلّ ما يفعلون وما يقولون ينسجم مع قوانين معيّنة تختصّ بعدم التناقض والاتساق المنطقي، أما البيئات اللازمة ليكون هناك معنى لما يفعلون، فقد فقدت، ولا يمكن تعويضها أو استردادها.

في مثل هذه الثقافة، سيستعمل الناس تعابير من قبيل، نيوترينو (Neutrino) وكتلة، والوزن النوعي، والوزن الذرّي، بطريقة منظّمة، وغالباً بطرق مترابطة تشبه، بدرجة صغيرة أو كبيرة الطرق التي كانت تُستعمل بها تلك التعابير في الأزمنة الأولى قبل ضياع المعرفة العلمية، بذلك المقدار الكبير. كثير من المعتقدات التي يفترضُها استعمال تلك التعابير قد فُقد، وسيظهر عنصر من الاعتباطية والاختيار أيضاً في تطبيقهم الذي سيبدو مذهلاً لنا. فما يبدو مقدّمات منطقية متنافسة، وليس لها حجة تقوم عليها، سوف تكثر، وستظهر نظريات علمية ذاتية وسوف ينتقدها الذين يعتقدون

أن فكرة الصدق المتضمَّنة في ما اعتبروه علماً فكرة غير متّسقة مع المذهب الذاتي.

هذا العالم المُمكن تخيّله يشبه كثيراً العالم الذي أنشأه بعض كتّاب الروايات الخيالية العلمية. ويمكننا أن نصفه بالقول، إنّه عالم تستمرّ فيه لغة العلم الطبيعي، أو أجزاء منها على الأقل في الاستعمال، لكن في حالة من الفوضى الخطيرة المهلكة، ويمكننا أن نلاحظ أنّه في هذا العالم الخيالي، إذا أمكن للفلسفة التحليلية أن تزدهر، فإنّها لن تكشف عن حقيقة تلك الفوضى، وذلك لأنّ تقنيات الفلسفة التحليلية هي بشكل جوهري وصفية، وهي وصفية للغة الحاضر. فالفيلسوف التحليلي قادر على شرح البُنى الفكرية لما اعتُبر تفكيراً علمياً وخطاباً علمياً في العالم الخيالي بنفس الطريقة التي يشرح بها البُنى الفكرية للعلم الطبيعي، كما هو.

لا تستطيع الفنومينولوجيا أو الوجودية أن تدرك أي شيء على نحو خاطئ. فجميع بُنى القصدية ستكون كما هي الآن وإنّ مهمة توفير أساس إبستيمولوجي (معرفي) لتلك الصور الزائفة للعلم الطبيعي لا تختلف بمفردات فنومينولوجية عن المهمة كما تخيّلت حالياً. فالهوسرلي (Husserl) أو الميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) سيكونان مخدوعين مثل الستروسوني (Strawson) أو الكوايني (Quine).

ما هو القصد من إنشاء هذا العالم الخيالي الذي يقيم فيه علماء خياليون زائفون وفلسفة حقيقة أصلية؟ الفرضية التي أودُّ أن أعرضها مفادها أن اللغة الأخلاقية في العالم الواقعي الذي نقيم فيه

هي في حالة من الفوضى الخطيرة والمهلكة مثل لغة العلم الطبيعي في العالم المتخيّل الذي وصفته. فما عندنا، إن صحّ هذا الرأي، هو عبارة عن نُتف من مخطّط فكري، وأجزاء تفتقر إلى تلك البيئات التي منها استمدت معناها وأهميتها، فما نحوز عليه إن هو إلا صور مزيفة عن الأخلاق، ونحن ما زلنا نستخدم الكثير من التعابير الرئيسيّة، غير أننا فقدنا - كثيراً جداً إن لم يكن كلياً فهمنا الشامل النظري والعملي، أو الأخلاقي.

غير أن السؤال هو: كيف يمكن لهذا أن يكون كذلك؟ ولا ريب في أن الدافع سيكون قوياً جداً لرفض الاقتراع كلّه، فقدرتنا على استعمال اللغة الأخلاقية، وأن يرشدنا التفكير الأخلاقي، ونعرف تعاملنا وصفاتنا مع الآخرين بمفردات أخلاقية، كلّ ذلك ذو قيمة مركزية لجهة نظرتنا لأنفسنا، وحتّى تخيّل إمكانية عجزنا الراديكالي في تلك النواحي معناه طلب تحوّلٍ في نظرتنا لما نكون ولما نفعل، والذي سيكون تحقيقه صعباً. غير أنّه سبق لنا أن عرفنا شيئين عن الفرضية، هما مهمان لنا بدئياً، إذا كان علينا أن نحقّق مثل ذلك التحوّل في النظرة أولهما هو أن التحليل الفلسفي لن يساعدنا، ففي العالم الواقعي ستكون الفلسفات السائدة في الوقت الحاضر سواء أكانت الفلسفة التحليلية أو الفلسفة الفنومينولوجية عاجزة عن كشف ظواهر الفوضى في الفكر وفي الممارسة الأخلاقيين، كما كانتا عاجزتين أمام ظواهر الفوضى العلمية في العالم المتخيّل، ومع ذلك نقول، إن عجز هذا النوع من الفلسفة لا يجعلنا من دون مصادر. وذلك، لأنّ الشرط الضروري لفهم الحالة الفوضوية الراهنة للعالم الخيالي يتمثّل في فهم تاريخه، وهو التاريخ الذي

يجب كتابته في ثلاث مراحل متميّزة. كانت المرحلة الأولى عندما ازدهرت العلوم الطبيعية، والثانية عندما حلّت بالعلوم نكبة، والثالثة، عندما استعيدت لكن بشكل معطوب وفوضوي. لاحظ أن هذا التاريخ الذي كان تاريخ انحدار وسقوط، كوّنته معايير. فهو ليس تاريخ عرض الأحداث وفقاً لتسلسلها الزمني وليس تاريخاً محايداً، من الوجهة القيمية. فشكل السرد القصصي، والقسمة إلى مراحل، يفترضان وجود معايير للعمل المتحقّق وللفشل، وللنظام، وما حسبَ كولينغوود (Collingwood) أن كلّ كتابة تاريخية ناجحة ستكونهَ. هكذا نقول، إنّه إذا وجب علينا أن نبحث عن مصادر لفحص الفرضية الخاصة بالأخلاق التي أقترحها، مهما بدت لك غريبة ومستحيلة الآن، علينا أن نسأل عما إذا كنا نستطيع أن نجد في نوع الفلسفة ونوع التاريخ المعلنين من قبل هيغل وكولينغوود - المختلفين كثيراً عن بعضهما -مصادر لَا نجدها في الفلسفة التحليلية والفلسفة الفنومينولوجية.

غير أن هذا الاقتراح يستحضر في العقل صعوبة حاسمة في وجه فرضيتي. وذلك، لأنّ أحد الاعتراضات على نظرة العالم الخيالي الذي أنشأته، فضلاً عن نظرتي إلى العالم الواقعي، يتمثّل في أن سكان العالم الخيالي الذي أنشأته بلغوا مرحلة لم يعودوا فيها قادرين على إدراك طبيعة النكبة التي عانوا منها. ومع ذلك، فمن المؤكّد أنّ حدثاً له مثل تلك الأبعاد التاريخية العالمية اللافتة لا يمكن عدم رؤيته فيمحى من الذاكرة ولا يستعاد من السجلات التاريخية، ولا شكّ في أن ما ينطبق على العالم الخيالي ينطبق وبمقدار أقوى على عالمنا الوقعي، وإذا حدثت نكبة كافية لأن تُلقي

لغة الأخلاق وممارستها في فوضى خطيرة ومهلكة، فلا شكّ في أننا جميعنا سنعرف ذلك. فتلك إحدى الحقائق المركزية الخاصة بتاريخنا، ومع ذلك، فإنّ تاريخنا متاح للمراجعة، كما يقال، ولم يبقَ سجلٌّ عن مثل تلك النكبة لذا، يجب التخلّي عن فرضيتي، هكذا وببساطة. وعلى ذلك، علي أن أوافق، منذ البداية، هذا على الأقل، وأقول إنّه يجب توسيعها، ولسوء الحظ يكون توسيعها في المطلع، بطريقة تكون أقل مصداقية من قبل. وذلك، لأن النكبة كان يجب أن تكون من نوع لا يُدرك بأنه نكبة باستثناء عدد قليل جداً. فعلينا أن لا ننظر إلى أحداث قليلة لافتة واضحة بلا منازع، وإنما إلى عملية أطول، وأعقد، وتحديدها أقل سهولة، وربّما تكون عملية هي بطبيعتها ذاتها مفتوحة للتأويل المنافس، ومع ذلك، نقول إنّ عدم المقبولية البدئية لذلك الجزء من الفرضية قد يمكن تقليله باقتراح آخر.

يعني التاريخ في ثقافتنا حتّى الآن التاريخ الأكاديمي، والتاريخ الأكاديمي عمره أقل من قرنين من الزمان. لنفترض أن الحالة التي تتحدث عنها فرضيتي قد حدثت من قبل تأسيس التاريخ الأكاديمي، وأن الافتراضات الأخلاقية والافتراضات التقييمية الأخرى الخاصة بالتاريخ الأكاديمي استُمدّت من أشكال الفوضى التي جلبتها، ولنفترض أنّ وجهة نظر التاريخ الأكاديمي تفيد أن الفوضى الأخلاقية يجب أن تبقى غير مرئية، وبمقدار كبير، من وجهة نظر ذلك التاريخ الأخلاقية ذات القيمة الحيادية، فكلّ ما يسمح للمؤرخ - وما يصدق على المؤرخ يصدق أيضاً بشكل مميز على العالم الاجتماعي - أن يدركه بواسطة قوانين ومقولات نظامه المعرفي هو

أخلاق تتبع أخلاقاً أخرى، أي: المذهب التطهري (Puritanism) في القرن السابع عشر، مذهب اللذة (Hedonism) في القرن الثامن عشر، وأخلاق العمل الفيكتورية وهكذا، لكن لغة النظام والفوضى لن تكون متاحة له. فإذاً افترض صحة ذلك فسوف يوضح على الأقل لماذا اعتبرت العالم الواقعي مع مصيره ظلّ غير معترف به من قِبل منهاج الدراسة الأكاديمي، وذلك لأنّ أشكال منهج الدراسة الأكاديمي ستكون من بين أعراض النكبة التي لا يعترف بحدوثها منهج الدراسة. فمعظم التاريخ والسوسيولوجيا الأكاديميين - تاريخ أتباع ناميه (Namier) أو أتباع هوفستاتر (Hofstadter) وسوسيولوجيا أتباع ميرتون (Merton) أو أتباع ليبست (Lipset) وهو بعيد عن وجهة نظر هيغل وكولينغوود التاريخية كما معظم الفلسفة الأكاديمية بعيدة عن منظورهم الفلسفي.

قد يبدو لكثيرين من قرّائي أني بصياغتي فرضيّتي البدئية، قد حرمت نفسي شيئاً فشيئاً من جميع الحلفاء النقاشيين الممكنين. غير أني أقول، أليس هذا ما تتطلّبه الفرضية ذاتها؟ وذلك، لأنّه إذا كانت الفرضية صادقة، فلا بدّ من أن تبدو غير مقبولة وغير معقولة، وذلك لأنّ إحدى طرق ذكر جزء من الفرضية بالضبط هو التأكيد أننا في حالة لا يعرفها إنسان، وربّما لا يمكن أن يعرفها إنسان معرفة كاملة، وإذا بدتْ فرضيتي مقبولة ومعقولة، منذ البداية، فلا ريب في أنّها ستكون كاذبة، وعلى الاقل أقول، إنّه حتّى لو وضعني التفكير بهذه الفرضية في موقف مُعادٍ، فإنّه سيكون موقفاً معادياً مختلفاً عن الراديكالية الحديثة، مثلاً. وذلك، لأنّ الراديكالي الحديث يثق بالتعبير الأخلاقي عن مواقفه، وبالتالي بالاستعمالات التأكيدية

للخطاب الأخلاقي مثلما كان أي محافظ ولا يزال. وهو على يقين من أنّ أي شخص آخر يشجبه في ثقافتنا يحوز على المصادر الأخلاقية التي يريدها لشجبه. فكلّ ما عدا ذلك يبدو في عينيه بمثابة فوضى، لكن لغة الأخلاق منظّمة تماماً كما هي، ولم يخطر في باله أن تكون اللغة قد خذلته أيضاً. فهدف هذا الكتاب هو جعل ذلك الفكر في متناول الراديكاليين، والليبراليين، والمحافظين سواء بسواء، وأنا لا أتوقّع جعله مستاءً، إذ لو افترضنا ذلك، فنحن سلفاً في حالة من النكبة لا علاجات كبيرة لها.

على كلّ حال، لا تفترض إذن أنّ النتيجة المستخلصة ستكون محبطة. (Angst) عاطفة حديثة متقطعة، وقد حولت القراءات الخاطئة لبعض النصوص المذهب الوجودي القنوط نفسه إلى نوع من العلاج البسيكولوجي. غير أنّي أقول، إذا كنّا، فعلياً، في حالة صعبة، كما ذكرت فإنّ التشاؤم أيضاً سيتحوّل إلى رفاهية ثقافية علينا أن نستغني عنها للبقاء في هذه الأوقات الصعبة، وطبعاً، لا أستطيع أن أنكر، وتدلّ أطروحتي، أن اللغة والظواهر الأخلاقية يدومان حتّى لو تصدّع الجوهر الكامل للأخلاق، وبدرجة كبيرة تتحطم جزئياً عندئذٍ، ولهذا السبب لا وجود لتناقض في كلامي عن المواقف والحجج والمواقف الأخلاقية كما سوف أفعل، وكل ما أفعله لا يتعدّى احتراماً للحاضر شاكراً لاستعمال مفرداته للحديث عنه.

الفصل الثاني

طبيعة الخلاف الأخلاقي اليوم ومزاعم المذهب العاطفي

أهم سمة من سمات الكلام الأخلاقي المعاصر تتمثّل في أنّ الكثير منه يوظّف للتعبير عن الخلافات، وأهم سمة لافتة في الجدالات التي فيها يُعبّر عن هذه الخلافات هي صفتها اللامتناهية، وأنا لا أعني بذلك مجرد القول إنّ مثل هذه الجدالات تستمرّ من دون نهاية - مع أنها كذلك - ولكني أعني أيضاً، أن الواضح هو أنّها لم تصل إلى نهاية. فيبدو عدم وجود طريقة عقلية توفر اتفاقاً أخلاقياً في ثقافتنا. فلننظر في ثلاثة أمثلة عن ذلك الجدل الأخلاقي المُصاغ بمفردات حجج أخلاقية معروفة ومميزة.

1. (أ) الحرب العادلة هي الحرب التي يكون فيها الخير الذي يتحقّق راجحاً على الشرور والتي يميّز فيها تمييزاً واضحاً بين المقاتلين - المهدّدة حياتهم بالخطر - والأبرياء من غير المقاتلين. غير أنّه في الحرب الحديثة لا يمكن الاعتماد على حساب التصعيد المستقبلي، ولا يمكن وضع تمييز عملي يمكن تطبيقه بين المقاتلين وغير المقاتلين. لذا، لا يمكن لحرب حديثة أن تكون عادلة وعلينا الآن أن نكون دعاة سلام.

(ب) إذا كنت ترغب في السلم، أعدّ للحرب. فالطريقة الوحيدة لتحقيق السلم تتمثّل في منع المُعتدين الممكنين. لذا، عليك أن تبني قوّاتك الحربية وسلاحك وتفهم بوضوح أنّ الذهاب إلى الحرب يجب أن لا يكون ملغياً في خططك السياسية، وهو جزء لا مفرّ منه أن تكون مستعداً للقتال في حروب محدودة، وأن لا تذهب إلى حافة الحرب النووية فحسب بل تتعدّاها في بعض أنواع المناسبات، وإن لم تفعل ذلك لن تتجنّب الحرب، وسوف تهزم.

(ج) حروب القوى العظمى مدمرة، لكن الحروب الهادفة إلى تحرير الجماعات المضطهدة، هي ضرورة في العالم الثالث لذا، فهي وسيلة مسوغة لتحطيم السيطرة الاستغلالية التي تحول بين البشرية والسعادة.

2. (أ) لكلّ إنسان حقوق معيّنة تتعلّق بشخصه أو بشخصها، وتشمل جسده أو جسدها، وينتج من طبيعة هذه الحقوق أنّه عندما يكون الجنين جزءاً جوهرياً من جسد الأم، فإنّ للأم حقاً بأن تقرّر قراراً غير خاضع لأي إكراه في مسألة ما إذا أرادات أن تُجري عملية إجهاض أو لا. لذلك، فإن الإجهاض مسموح به، ويجب أن يجيزه القانون.

(ب) لا أستطيع التكهّن بأنه كان على والدتي أن تجري عملية إجهاض عندما كانت حاملاً وكنت في رحمها، باستثناء الحالة التي يكون فيها الجنين ميتاً أو معطوباً بشكل خطير. لذا، أسأل، إذا كنت لا أرغب في ذلك في حالتي، فكيف يحقّ لي ومن دون تناقض أن أنكر على الآخرين الحقّ في الحياة الذي أدعيته لنفسي؟ **حالتئذٍ،**

سأكون مخالفاً للقانون الذي يدعى القانون الذهبي (Golden Rule) إلا إذا رفضت أن يكون للأم حقّ عام بالاجهاض. وبذلك، لا أكون ملتزماً طبعاً بالنظرة المفيدة أن الإجهاض يجب منعه منعاً قانونياً.

(ج) الجريمة خطأ، والجريمة معناها القضاء على حياة بريئة، والجنين هو فرد له هوية، يختلف عن الطفل المولود حديثاً، فقط في كونه في مرحلة أولى من مراحل طريقه إلى قدرات الراشدين، وإذا كانت كلّ حياة بريئة، فإنّ حياة الجنين بريئة، وإذا كان قتل الأطفال جريمة، وهو كذلك، فإن الإجهاض جريمة. لذا، ليس الإجهاض بخاطئ خطأ أخلاقياً، فحسب بل لا بُدَّ من حظره قانونياً.

3. (أ) يستلزم العدل وجوب أن يتمتّع كلّ مواطن بقدر الإمكان بفرصة متساوية لتطوير وتعزيز مواهبه أو مواهبها، وطاقاته الأخرى أو طاقاتها الأخرى. غير أنّ الشروط الأساسية لتوفير مثل تلك الفرصة تشمل توفير وصول متساوٍ إلى الرعاية الصحية والتعليم، لذا يتطلّب العدل التوفير الحكومي للخدمات الصحية والتعليمية، وأن تكون مموّلة من الضرائب، كما يتطلّب أن لا يكون أي مواطن قادراً على أن يشتري حصة غير عادلة من تلك الخدمات، وهذا، بدوره يستلزم إلغاء المدارس الخاصة والممارسات الطبّية الخاصة.

(ب) لكلّ إنسان الحقّ في أن يعرض مثل تلك الواجبات وحدها كما يرغب أو كما ترغب، وأن يكون حراً يقيم مثل تلك العقود، كما يرغب أو كما ترغب، وأن يحدّد خياراته أو خياراتها الحرّة. لذلك، يجب أن يكون الأطباء أحراراً في ممارساتهم، وفقاً لتلك البنود

كما يرغبون، ولا بُدَّ من أن يكون للمرضى حرية الاختيار من بين الأطباء، ويجب أن يكون المدرسون أحراراً في تدريسهم وفقاً لتلك البنود وكما يختارون، ويذهب الطلاب وأولیائهم إلى حيث يرغبون طلباً للتعليم. لذا، فإنّ الحرية لا تقتصر على وجوب وجود ممارسة خاصة في الطبّ والمدارس الخاصة في التعليم، وإنّما تشمل أيضاً إلغاء تلك القيود المفروضة على الممارسة الخاصة التي فُرضت عبر الإجازة والتنظيم من مؤسسات مثل الجامعات، والمعاهد الطبّية والجمعية الطبّية الأميركية (A. M. A.) والدولة.

ذِكرنا لهذه الحجج كان فقط لكي يُعرف تأثيرها الواسع في مجتمعنا. وطبعاً، كان لها ناطقون مفوّهون وخبراء: كان هيرمان كان (Herman Kahn) والبابا وتشي غيفارا (Che Guevara) وملتون فريدمان (Milton Friedman) من بين المؤلّفين الذي أنتجوا نسخاً متنوعة منها. غير أن ظهورها في افتتاحيات الصحف، ونقاشات المدارس الثانوية، وفي الأحاديث على الراديو والرسائل التي أرسلت إلى رجال الكونغرس، في البارات أو الحانات، والثكنات أو المكاتب الإدارية، وخاصة نموذجيتها ما جعلها أمثلة مهمّة هنا، فبأي صفات مميزة وبارزة تشترك تلك النقاشات والخلافات؟

هي ثلاثة أنواع، **الأوّل** هو ما سأدعوه تكييف تعبير من فلسفة العلم، وهو عدم إمكانية المقارنة الفكرية بين الحجج المتنافسة في كلّ واحد من النقاشات الثلاثة. فكلّ واحدة من الحجج صحيحة منطقياً أو يمكن توسيعها بسهولة لكي تصير كذلك، والنتائج تحصل من المقدّمات فعلياً. غير أن المقدّمات المنافسة هي من

نوع لا نملك فيه طريقة عقلية لموازنة مزاعم إحداها مقابل مزاعم الأخرى، وذلك لأن كلّ مقدمة توظف تصوراً ما معيارياً أو تقييمياً مختلفاً عن المقدمات الأخرى، بحيث تصير المزاعم المعروضة علينا من أنواع مختلفة تماماً. فعلى سبيل المثال، نجد أن المقدمات في الحجة الأولى التي تقول بالعدالة والبراءة تتعارض مع مقدمات تتوسّل النجاح والبقاء، والمقدمات الثانية التي تستشهد بالحقوق نجدها متعارضة مع تلك التي تستحضر الشمولية، وفي المقدمات الثالثة نجد مطلب المساواة هو الموجّه ضدّ مطلب الحرية، ولأنه لا يوجد في مجتمعنا طريقة مؤسسة للفصل ما بين هذه المطالب تبدو الحجة الأخلاقية لا متناهية حتماً. فمن نتائجنا المتنافسة يمكننا العودة إلى مقدماتنا لتتوقّف الحجة، والاستشهاد بمقدمة مقابل أخرى ويصبح مجرد تأكيد وتأكيد مضادّ، وقد يكون من كلّ ذلك منشأ النبرة الصارخة بعض الشيء والخاصة بالنقاش الأخلاقي.

قد يكون لذلك الصراخ مصدر إضافي. فتحوّلنا السريع إلى تأكيد وتأكيد مضادّ لا يقتصر على النقاشات مع آخرين فحسب، فهو موجود أيضاً في النقاشات التي نجريها داخل نفوسنا، وذلك لأنه عندما يدخل إنسان منتدى للنقاش العام يكون قد بتّ بالمسألة المطروحة في عقله بشكل واضح أو بشكل ضمني. ومع ذلك، إذا كنّا لا نحوز على معايير لا تهاجم، ولا مجموعة من الأسباب الملزمة التي بها يمكننا أن نقنع خصومنا، فمعنى ذلك أننا في مجرى عملية تكوين رأينا لم نقم باللجوء إلى مثل تلك المعايير أو مثل تلك الأسباب. فإذا كنت أستحضر أسباباً وجيهة ضدّك، فمعنى ذلك أنّي افتقر لأي أسباب وجيهة. ومن ذلك، يبدو أنه

لا بدّ من أن يكون هناك قرار لا عقلي قضى بتبنّي ذلك الموقف، وكان في أساس موقفي، ويماثل النقاش العام الذي لا ينتهي هناك مظهر الاعتباطية الخاصة المقلقة. فليس بالأمر العجيب إذا أصبحنا دفاعيين، وبالتالي صارخين.

النوع **الثاني**، والذي لا يقلّ عن أن يكون ميزة مهمة من مزايا تلك الحجج، لكنّها ميزة مضادة تمثل في أنها ترمي لأن تكون حججاً عقلية **لا شخصانية**، وبهذه الصفة كانت تقدّم عادة بشكل ملائم لتلك اللاشخصانية. فما هو ذلك الشكل؟ فكّر بطريقتين مختلفتين بهما يمكنني أن أدعم أمراً لشخص آخر يقضي بأن يقوم بعمل محدّد. في الطريقة الأولى، أقول: أفعل كذا - و- كذا، ويجيب الشخص الموجة إليه الكلام: لماذا علي أن أفعل كذا - و- كذا؟ فأجيب: لأني أرغب في ذلك، فهنا لم أعط الشخص المخاطب أي سبب ليفعل بما أمرت أو رجوت ما لم يكن هو أو هي يحوز وبشكل مستقلّ على سبب خاص لاحترام رغباتي، وإذا كنت أنا ضابطاً أعلى منك رتبة - في الشرطة، أو في الجيش - أو كنت أملك قوة أو سلطة عليك، أو إذا كنت تحبّني أو تخشاني أو تريد شيئاً مني، عندئذٍ بقولي إنّي أرغب في ذلك، أكون قد قدّمت لك سبباً، وإن لم يكن سبباً كافياً للقيام بما أمرت. لاحظ أن هذا النوع من الحالات سواء أعطاك كلامي سبباً أم لا يعتمد على خصائص معيّنة موجودة عند السماع أو معرفتك بالكلام المنطوق، فقوة السبب المعطي التي للأمر تعتمد في هذه الطريقة على البيئة الشخصية للكلام المنطوق، ويقابل هذا النوع من الحالات التي يكون فيها الجواب على السؤال: لماذا علي أن أفعل كذا - و- كذا،

(بعد أنْ يقول إنسان أفعل كذا - و - كذا) ليس لأني أرغب في ذلك وإنّما كلام من قبيل لأنه سيسعد عدداً من الناس أو لأنه واجبك. في هذا النوعِ من الحالات، يكون أو لا يكون السبب المقدم للقيام بالعمل سبباً وجيهاً للقيام بالعمل المذكور بمعزل عن الذي نطق به أو إذا كان قد حصل النطق به. إضافة الى اللجوء إلى نوع من التفكير مستقلّ عن العلاقة بين المتكلّم والسامع، واستعمال يفترض وجود معايير لاشخصية - وجود معايير عدالة أو كرم أو واجب مستقلّة عن ما يفضّله المتكلّم والسامع أو عن مواقفهما. فالصلة الخاصة بين سياق الكلام الملفوظ وقوّة إعطاء السبب والتي تكون دائماً في حالة التعابير عن الأفضليات أو الرغبات الشخصية، تقطع في حالة الكلام الملفوظ الأخلاقي والتقييمي.

عندما تربط هذه الميزة الثانية الخاصة بالكلام الأخلاقي الملفوظ وكذلك بالحجة الأخلاقية مع الميزة الأولى، فإنّها تضفي مناخاً تناقضياً على الخلاف الأخلاقي المعاصر. لأنّنا إذا انتبهنا فقط للميزة الأولى وإلى طريقة ما بدا حجّة في البداية وأرتدّ بسرعة إلى خلاف لا يناقش، يمكننا أن نستنتج أن لا شيء في الخلافات المعاصرة سوى صدام إرادات متنازعة، وكل إرادة تحدّدها مجموعة ما من خياراتها الاعتباطية. غير أن هذه الميزة الثانية، أي استعمال تعابير، وظيفتها المميزة في لغتنا هي تجسيد ما يرمي لأن يكون لجوءاً إلى معايير موضوعية تُوحي بخلاف ذلك، وحتّى إذا كان المظهر السطحي للحجة مجرّد تنكّر فإنّ السؤال يظلّ، لماذا هذا التنكُّر، وماذا عن الحجّة العقلية المهمة لدرجة أنّها هي المظهر الشامل المفترض من قِبل المنخرطين في النزاع الأخلاقي؟ ألا

يعني هذا أن ممارسة النقاش الأخلاقي في ثقافتنا يعبّر، على الأقل، عن مطمح ليكون أو ليصير عقلياً في هذه المنطقة من حياتنا؟

الميزة الثالثة البارزة للجدل الأخلاقي المعاصر ترتبط ارتباطاً حميمياً بالميزتين الأوليين. إذ يسهل أن نرى أنّ المقدمات المختلفة مفهومياً والتي لا يمكن مقارنتها، مقدّمات الحجج المتنافسة المحركة في تلك المجادلات، لها أصول تاريخية مختلفة واسعة، فلمفهوم العدالة في الحجة الأولى جذوره في شرح أرسطو للفضائل، وأصل الحجة الثانية يمتدّ عبر بسمارك (Bismark) وكلاوزفيتز (Clausewitz) إلى ميكافيلي (Machiavelli) ومفهوم التحرّر في الحجة الثالثة له جذور ضحلة عند ماركس، وجذور أعمق عند فيخته (Fichte) ، وفي النقاش الجدلي الثاني نجِدُ أن مفهوم الحقوق الذي له سوابق عند لوك (Locke) تماثله نظرة إلى الشمولية معروفة بأنها كَنْتيه (Kant) واللجوء إلى القانون الأخلاقي التومائي (Thomist) . وفي النقاش الجدلي الثالث نجد أن الحجة المدينة لـ ت. ه. غرين (T. H. Green) ولروسو (Rousseau) تتنافس مع حجّة كان جدها آدم سميث (Adam Smith) . هذه القائمة الشاملة لأسماء كبرى موحية، لكنّها قد تكون مضلّلة بطريقتين. إنّ الاستشهاد بأسماء فردية قد يؤدّي بنا إلى القليل من مقدار تعقيد مثل تلك الحجج وأسلافها، وقد تضلّلنا فلا نبحث في ذلك التاريخ وأولئك الأسلاف إلا في كتابات الفلاسفة والمنظّرين بدلاً من تلك الأجسام المعقّدة والصعبة، أعني النظريات والممارسات التي تؤلّف الثقافات الإنسانية، والمعتقدات التي لم يصفها الفلاسفة والنظريون إلا بأسلوب منحازٍ وانتقائي، غير أن قائمة الأسماء

توحي فعلياً كم كانت المنابع الأخلاقية التي منها ورثنا ما ورثنا واسعةً ومتغايرة، وخطاب ثقافتنا السطحي ميّال للكلام برضىً ذاتي عن التعددية الأخلاقية في هذا الصدد، لكن فكرة التعددية غير دقيقة أبداً. لأنّها قد تنطبق على حوار منظّم شامل لوجهات نظر متقاطعة وعلى خليط غير متناسق من الشذرات السيئة التصنيف - وكون الأخير الذي علينا أن نتعامل معه زاد عندما نعرف أن جميع تلك المفاهيم المختلفة التي تشكّل خطابنا الأخلاقي كان في الأصل موجوداً في مجموعات كبيرة من النظريات والممارسات، وتمتّع فيها بدور وبوظيفة وفّرتهما بيئات هي محرومة منها، الآن، وزيادة على ذلك، فإنّ المفاهيم التي نوظّفها قد غيّرت طابعها في بعض الحالات، وذلك في الثلاثمائة سنة الأخيرة، والتعابير التقييمية التي نستعملها قد غيّرت معناها. بالانتقال من تعدّدية البيئات التي وجدت فيها أصلاً إلى ثقافتنا المعاصرة، صارت الفضيلة، والعدالة، والتقوى، والواجب، وحتّى الواجب الملزم غير ما كانت. فكيف يجب أن نكتب تاريخ مثل تلك التغيرات؟

بالإجابة على هذا السؤال تصير الرابطة بين هذه السمات الخاصة بالجدل الأخلاقي المعاصر وفرضيتي البدئية واضحة. لأني، إذا كنت مصيباً في الافتراض بأنّ لغة الأخلاق قد انتقلت من حالة نظام إلى حالة فوضى، فلا ريب في أنّ هذا العبور سينعكس في - وجزئياً سيمثل في - مثل تغييرات المعنى تلك، وعلاوة على ذلك أقول، إذا كانت خصائص أحكامنا الأخلاقية التي حددتها - وأبرزها الحقيقة المفيدة أنّنا نتعامل مع حكمنا الأخلاقي في ذات الوقت، وبشكل غير متسق منطقياً. بوصفه تمريناً من تمارين قوانا

العقلية وبوصفه مجرّد تأكيد تعبيري - أعراض فوضى أخلاقية، علينا أن نكون قادرين على إنشاء سرد تاريخي تكون فيه الحجة الأخلاقية في مرحلة سابقة مختلفة اختلافاً نوعياً. فهل نستطيع؟

إحدى العقبات في سبيل قيامنا بذلك تمثّلت في المعالجة اللاتاريخية الدائمة للفلسفة الأخلاقية من قِبل الفلاسفة المعاصرين في الكتابة عن الموضوع وفي تعليمه. ونحن ما زلنا، وغالباً، نعامل فلاسفة الماضي الأخلاقيين كمساهمين في نقاش جدلي واحد في موضوع لا يتغيّر نسبياً، فنتعامل مع أفلاطون (Plato) وهيوم (Hume) ومِلْ (Mill) كما لو أنهم معاصرون لنا وواحدهم للآخر، وهذا أدّى إلى تجريد لهؤلاء الكتّاب من البيئات الثقافية والاجتماعية التي عاشوا فيها وفكّروا، لذا، فإنّ، تاريخ فكرهم اكتسب استقلالاً خاطئاً عن بقية الثقافة. فتوقّف كَنْت عن أن يكون جزءاً من ثقافة بروسيا (Prussia)، ولم يعدّ هيوم اسكتلندياً. فصارت هذه الخصائص، من وجه نظر الفلسفة الأخلاقية كما **نحن** نتصوّرها، غريبة ولا صلة لها. فالتاريخ التجريبي الحسي شيء، والفلسفة شيء آخر. غير أننا نسأل: هل نحن محقّون في فهم الانقسام بين الأنظمة الأكاديمية بالطريقة التي نمارسها تقليدياً؟ ومن جديد أقول يبدو أن هناك علاقة ممكنة بين تاريخ الخطاب الأخلاقي وتاريخ منهاج التدريس الأكاديمي.

مع ذلك يمكن الردّ بحقّ على هذه النقطة: فأنت تبقى تتكلّم عن إمكانيات، وعن شكوك وعن فرضيات، وجزمت بأن ما تقترحه لن يكون مقبولاً منذ البداية، وفي ذلك كنت محقّاً في هذا على الأقل. لأنّ كلّ تلك التخيّلات عن التاريخ لا لزوم لها. فطريقة

وضعك المسألة مضلّلة. النقاش الأخلاقي المعاصر لامتناهٍ، لأنّ كلّ نقاش أخلاقي، وتعتيمي هو بصورة دائمة لامتناهٍ عقلياً، ويجب أن يكون كذلك، والخلافات الأخلاقية المعاصرة من نوع معين لا يمكن فضُّها، لأنّ الخلافات الأخلاقية من ذلك النوع في أي عصر، لا يمكن فضُّها، وما قدّمته كسمة من سمات ثقافتنا يحتاج إلى شرح خاص وربّما تاريخي، وهو سمة ضرورية من سمات جميع الثقافات التي فيها خطاب تقييمي، وهذا تحدٍّ لا يمكن تجنّبه في مرحلة مبكّرة في هذا النقاش. فهل يمكن دحره؟

إحدى النظريات الفلسفية التي دعانا هذا التحدّي، بشكل خاص، لمجابهتها هي مذهب العاطفة (Emotivism) ومذهب العاطفة هو العقيدة المفيدة لأنّ جميع التقييمات الأخلاقية، وبشكل تحديدي، وجميع الأحكام الأخلاقية ليست إلا تعابير عن تفضيل، وتعابير عن موقف أو شعور، ما دامت كما هي أخلاقية أو تقييمية بطابعها، ولا شكّ في أن أحكاماً جزئية قد تربط ما بين عناصر أخلاقية وواقعية. فالقول، أرسون (Arson) لكونه محطماً للملكية هو خاطئ، يجمع ما بين الحكم الواقعي المفيد أن أرسون مخطئ. غير أن العنصر الأخلاقي في مثل هذا الحكم يجب دائماً تمييزه تمييزاً قوياً عن العنصر الواقعي. فالأحكام الواقعية تكون صادقة أو كاذبة، وفي عالم الواقع يوجد معايير عقلية، بها يمكننا أن نؤمّن الاتفاق حول ما هو صادق وما هو كاذب. غير أن الأحكام الأخلاقية، ولكونها تعابير عن موقف أو شعور، فإنّها لا تكون صادقة أو كاذبة، ولا يجب توفير الاتفاق في الحكم الأخلاقي بأي منهج عقلي لعدم وجود أي منهج من هذا القبيل. فلا بدّ من توفيره، هذا إن أمكن، عبر إنتاج آثار لا عقلية ما في عواطف أو مواقف

الذين يختلفون مع أحد. فنحن لا نستعمل أحكامنا الأخلاقية لكي نعبّر عن مشاعرنا ومواقفنا الخاصة، وإنما أيضاً وبالضبط لإنتاج مثل تلك الآثار في الآخرين، وهكذا، فإنّ المذهب العاطفي هو نظرية تعترف بأنها تقدّم شرحاً **لجميع** أحكام القيمة مهما كانت، والواضح هو أنها لو صدقت، **فإنّ جميع الخلافات** الأخلاقية تكون لا متناهية عقلياً، وسيكون من الواضح أنه إذا صحّ ذلك، فأن بعضاً من سمات الجدل الأخلاقي المعاصر الذي وجّهت الانتباه إليه سابقاً لن يكون له علاقة بما هو معاصر تحديداً. غير أن السؤال هو: هل هذا صحيح؟

فالمذهب العاطفي قُدِّم من قِبل أكثر مناصريه ثقافة بوصفه نظرية تختصّ بمعاني الجمل التي توظّف لإصدار أحكام أخلاقية. س. ل. ستيفنسون (C. L. Stevenson) وهو المنافح الأهم عن النظرية، الذي أكّد أنّ هذه الجملة جيّدة وهو ما يعني تقريباً "أنا أوافق على هذا، وأفعل مثله أيضاً"، محاولاً أن يُمسك بتلك المساواة بوظيفة الحكم الأخلاقي بوصفه معبِّراً عن مواقف المتكلّم، ووظيفة الحكم الأخلاقي مصمّماً للتأثير في مواقف السامع (Stevenson, 1945, ch. 2)، وهناك أتباع آخرون لمذهب العاطفة اعتبروا القول: "هذا جيد" مفيداً التلّفظ بجملة معناها التقريبي: "يا أهلاً بهذا!" غير أنه بوصفه نظرية معنى من نوع معيّن من الجمل، فإنّ مذهب العاطفة أخفق إخفاقاً واضحاً لأسباب ثلاثة مختلفة جداً على الأقل.

أوّل الأسباب هو، إذا كانت وظيفة النظرية هي توضيح معاني صنف معيّن من الجمل عبر الإشارة إلى وظائفها عندما تلفظ في التعبير عن المشاعر والمواقف، فإنّ جزءاً جوهرياً من النظرية لا بدّ

من أن يمثل في تعيين وتوصيف المشاعر أو المواقف المطروحة. حول هذا الموضوع كان المنافحون عن النظرية العاطفية صامتين بصورة عامّة، وقد يكون ذلك عن حكمة. وذلك، لأنّ جميع المحاولات التي جرت إلى الآن لتعيين أنواع المشاعر والمواقف ذات الصلة وجدت أنه من المستحيل تجنّب الأغلوطة الدائرية الفارغة. في الأحكام الأخلاقية تعبر عن مشاعر أو مواقف، هكذا قيل. فنسأل: أي نوع من المشاعر أو المواقف؟ وعندما نجاب بالقول: المشاعر والمواقف الموافق عليها، نسأل: أي نوع من الموافقة؟ فربما الإشارة إلى أن تلك الموافقة من أنواع عديدة، وفي الإجابة على ذلك السؤال، إما أن تبقى كلّ ترجمة للمذهب العاطفي صامتة أو تصير أغلوطة منطقية دائرية فارغة عبر تحديد نوع الموافقة ذات الصلة بأنّها موافقة أخلاقية.

أصبح من السهل بمكان فهم سبب كون النظرية معرّضة للهجوم وللطعن من هذا النوع الأوّل من النقد، إذا فكرنا بسببين آخرين يقضيان برفضها. أحدهما يفيد أن مذهب العاطفة، بوصفه نظرية تختص بمعنى نوع معين من الجمل، زجت في مهمة مستحيلة منذ البداية، لأنها خصصت بتحديد التساوي في المعنى بين نوعين من التعابير يشتقّان كما رأينا وظيفتهما المميزتين في لغتنا، وبشكل رئيسي من تقابلهما ومن الفرق بينهما. وسبق لي أن ذكرت أن هناك أسباباً وجيهة للتمييز بين ما دعوته تعابير عن أفضلية شخصية وتعابير تقييمية (بما فيها التعابير الأخلاقية) التي تذكر الطريقة التي تعتمد بها المنطوقات من النوع الأوّل على من ينطق بها ولمن ولأي قوّة سببية يمكن أن يكون لها، بينما منطوقات النوع الثاني

ليست كذلك، فلا تعتمد لقوّتها السببية على بيئة النطق، وهذا كافٍ لتبيان وجود فرق كبير في المعنى بين عناصر الفئتين، ومع ذلك فإنّ النظرية العاطفية ترغب في جعلهما متساويين في المعنى، وليس ذلك مجرّد خطأ، إذ إنّه خطأ يتطلّب توضيحاً، والعلامة التي تشير إلى المكان الذي يجب فيه البحث عن التوضيح موجودة في عيب ثالث للنظرية العاطفية، بوصفها نظرية معنى.

كما رأينا، رمت النظرية العاطفية لأن تكون نظرية مختصة بمعاني الجمل، غير أن تعبير الشعور أو الموقف، وبشكل بارز، ليس له وظيفة معاني الجمل، وإنما يختص باستعمالها في مناسبات محددة. وباستعمالنا أحد الأمثلة التي ضربها جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) نقول، إنّ المدرّس الغاضب يمكن أن يصبّ غضبه المشتعل في مشاعره بالصراخ على صبي صغير أخطأ في الحساب قائلاً: سبعة مضروبة بسبعة تساوي تسعة وأربعين! غير أن استعمال هذه الجملة للتعبير عن المشاعر أو المواقف ليس له أي علاقة بمعناها، وهذا يفيد وجوب أن لا نعتمد، ببساطة، على هذه الاعتراضات لرفض النظرية العاطفية، وإنّما علينا أن نفكّر فيما إذا كان الواجب أن لا تقترح كنظرية خاصة باستعمال - مفهوماً كقصد أو كوظيفة - عناصر صنف معيّن من التعابير، وليس عن المعنى - مفهوماً بشموله كلّ ما قصده فريجه (Frege) بالمعنى والمرجع.

فالواضح إلى الآن هو أن النقاش يبيّن أنه عندما يلفظ أحد حكماً أخلاقياً، مثل، ذلك صحيح، أو، ذلك جيد، فإنّ كلامه لا يعني أنا لا أوافق على هذا، أفعل مثله أيضاً، أو، مرحى بهذا! أو

أيّاً من المحاولات الأخرى المعادلة والتي يوحي بها المنظّرون العاطفيون، وحتّى لو كان معنى مثل تلك الجمل غير ما يفترضه النظريون العاطفيون، فإنّه لا يمكن القول وبمعقولية، إذا كان الدليل كافياً لاستعمال الجمل لتقول ما تعني، فإنّ الفاعل لم يكن يقوم بشيء غير التعبير عن مشاعره أو مواقفه، ويحاول التأثير في مشاعر ومواقف الآخرين، فإذاً افتُرض أن النظرية العاطفية المفسرة ذلك التفسير هي نظرية صائبة، فإنّ النتيجة التي تتبع ستفيد أن معنى واستعمال التعابير الأخلاقية كانا، أو صارا على الأقل متعارضين تعارضاً راديكالياً، فالمعنى والاستعمال يكونا متعارضين بشكل يجعل المعنى مخفي الاستعمال. فنحن لا نستطيع أن نستنتج من دون خطأ ما يفعل إنسان نطق بحكم أخلاقي، بمجرّد الإصغاء لما قال، وعلاوة على ذلك، فإنّ الفاعل نفسه قد يكون من بين الذين أخفي الاستعمال عنهم بواسطة المعنى، ويمكن أن يكون متأكّداً لأنه بالضبط كان واعياً وعياً ذاتياً بمعنى الكلمات التي استعملها، لا أنه كان يتوسّل معايير لاشخصية مستقلّة، في حين كان كلّ ما كان يفعله هو التعبير عن مشاعره للآخرين بطريقة تلاعبية. فكيف يمكن لمثل هذه الظاهرة أن توجد؟

دعونا، في ضوء مثل تلك الاعتبارات نتغاضى عن زعم مذهب العاطفة بأنه شمولي المدى، وعوضاً عن ذلك دعونا نعتبر مذهب العاطفة بمثابة نظرية قدمت في أحوال تاريخية محدّدة. ففي القرن الثامن عشر، جسّد هيوم عناصر عاطفية في النسيج الواسع والمعقّد لنظريته الأخلاقية الكلية، لكن الذي كان هو أنه في ذلك القرن فقط، ازدهر مذهب العاطفة كنظرية مستقلة. وكانت بمثابة

استجابة لمجموعة من النظريات ازدهرت، خاصة في إنجلترا بين عام 1903 وعام 1939. لذلك، علينا أن نسأل ما إذا لم يكن مذهب العاطفة كنظرية هو استجابة. ففي أول الأمر تكون شرحاً **لغير** اللغة الأخلاقية، كما افترض دُعاتها، في حين إنّ اللغة الأخلاقية في إنجلترا في السنوات التي أعقبت عام 1903 فُسرت بما يتفق مع ذلك الجسم من النظرية التي لشجبها كرّس مذهب العاطفة على نحو رئيسي، والنظرية المقصودة استعارت من أوائل القرن التاسع عشر اسم مذهب الحدس (Intuitionism) وكان متبنيها السابق المباشر هو ج. إ. مور G. E. Moore وقد كتب جون مينارد كينز (John Maynard Keynes) مذكور في P, 52, Rosenbaum ما يأتي:

"صعدت إلى كامبردج في مايكلماس (Michaelmas) في عام 1902، وكان كتاب مور: **مبادئ الأخلاق** (*Principa Ethica*) قد صدر في سنتي الأولى. كان مثيراً، ومبهجاً، وكان البداية لنهضة، وانفتاح سماء جديدة على أرض جديدة، وكذلك كان آخرون، وبطرقهم الخطابية البلاغية الخاصة، نذكر منهم ليتون ستراتشي (Lytton Strachey) ديزموند ماكارثي (Desmond McCarthy) ولاحقاً، فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) التي اهتمت بالكتاب صفحة صفحة في عام 1908، ومجموعة كاملة من أصدقاء كامبردج ولندن ومعارفهما والذي فتح سماءً جديدة كان إعلان مور الهادئ والرؤيوي، في عام 1903، والمفيد أنّه بعد قرون عديدة تمكّن من حلّ المسائل الأخلاقية بكونه الفيلسوف الأوّل الذي نظر بعناية كافية إلى الطبيعية الصحيحة للمسائل التي مهمة الأخلاق الإجابة

عليها، وما اعتقد مور أنه اكتُشف بالانتباه إلى الطبيعة الصحيحة لتلك المسائل كان ثلاثياً.

الأوّل مفاده أن، جيّد، اسم لصفة بسيطة لا يمكن تعريفها، صفة، تختلف عن تلك التي تسميها كلمة، سارّ، أو، مؤدٍّ إلى بقاء تطوري، أو أي صفة طبيعية أخرى. لذا، يعتبر مور كلمة جيّد صفة غير طبيعية والجمل التي تعلن أن هذا أو ذلك هو جيّد هي ما يدعوه مور، حدوساً، فلا يمكن البرهان عليها أو شجبها، وفعلياً، لا يوجد دليل أو تفكير مهما كان يمكنه أن يقدّم لصالحها أو ضدّها، ومع أن مور ينكر أي استعمال لكلمة، حدس، التي قد توحي باسم قدرة على المعرفة المباشرة مشابهة لقدرتنا على الرؤية، نراه مع ذلك مقارناً كلمة جيّد، كصفة بكلمة أصغر كصفة، بطريقة تسمح بالحكم بأنّ حالة من الأمور ليست شبيهة على نحو جيّد بأبسط أحكام الإدراك البصري العادي.

ثانياً، اعتبر مور أن وصف عمل بأنه صحيح معناه، وببساطة القول إنه من بين الأعمال البديلة المتاحة، هو الذي ينتج أو أنتج أجود ما يكون. لذا، فإن مور تابع لمذهب المنفعة، فكلّ عمل يجب أن يقيم بنتائجه فحسب بالمقارنة مع نتائج أعمال ممكنة أخرى. وكما في بعض الترجمات الأخرى لمذهب المنفعة، فإن النتيجة الحاصلة هي أنه لا وجود لفعل صحيح أو خاطئ هكذا. فأي شيء مهما يكن هو في ظروف معينة مسموح به.

ثالثاً، انتهى الأمر ليكون مفيداً في الفصلين السادس والأخير من كتاب **مبادئ الأخلاق** بأن، العواطف الشخصية والمتع

الاستطيقية تشمل أعظم الخيرات جميعها، وأعظم الخيرات التي لا تقاس، والتي يمكن أن نتصورها، وتلك هي الحقيقة الأخيرة والأساسية للفلسفة الأخلاقية، فتحقيق الصداقة وتأمل الجمال في الطبيعة أو في الفنّ صار يمثّل غايات العمل الإنساني الوحيدة التي يمكن تسويفها.

علينا أن نلاحظ، وبصورة مباشرة وفورية حقيقتين حاسمتين تتعلّقان بنظرية مور الأخلاقية. الأولى تتمثّل في أن مواقفه المركزية الثلاثة مستقلٌّ واحدها عن الآخر. فلا يحصل انتهاك للاتساق المنطقي إذا أكّد أحد من المواقف الثلاثة، وأنكر الإثنين الآخرين. فيمكن للمرء أن يكون حدسياً من دون أن يكون نفعياً، فمعظم الحدسيين الإنجليز اعتقدوا بوجود صفة غير طبيعية، وهذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى جيد، إذ رأى أن إدراك نمط معيّن من العمل بأنه، صحيح، معناه المعرفة بأنّ على المرء بصورة بديهية واجب القيام بذلك النمط من العمل، بمعزل عن نتائجه، كذلك، لم يكن النفعي ملتزماً التزاماً ضرورياً بمذهب الحدس ولم يكن كلا النفعيين والحدسيين ملتزمين التزاماً ضرورياً بقيم الفصل السادس في كتاب مور. ويمكن رؤية الحقيقة الحاسمة الثانية بسهولة من طريق استعادة الأحداث، أعني: الجزء الأوّل مما قال مور كان خاطئاً وبوضوح، والجزأين الثاني والثالث كانا مثار أي نزاع في الحدّ الأدنى. وكانت حجج مور في بعض المرات لا بدّ من أن تكون تبدو كذلك الآن، ناقصة، وبوضوح - فهو حاول أن يبيّن أن كلمة، جيد، لا يمكن تعريفها بالاعتماد مثلاً على تعريف معجم رديء لكلمة، تعريف، وهناك مقدار كبير من التأكيد لا الإثبات،

وبالنسبة إلينا كان هذا هو الموقف الواضح أنه خاطئ، الموقف الذي تعامل معه كينز (Keynes) ووصفه بالقول، إنّه بمثابة البداية لنهضة والذي أعلن ليتون ستراتشي بأنه حطم جميع الذين كتبوا عن الأخلاق بدءاً من أرسطو والمسيح (Christ) إلى هيربرت سبنسر (Herbert Spenser) والسيد برادلي (Bradley)، والذي وصفه ليونارد وولف (Leonard Woolf) بالقول، إنّه استبدل الكوابيس الدينية والفلسفية، والأوهام، والهلوسات التي أوقعنا في شركها بهوة المسيح والقديس بولس، وأفلاطون، وكَنْت وهيغل، بهواء نقي ونور صاف من الإدراك العام، مذكورة في (Gadd, 1974) .

طبعاً، هذا صمت عظيم، لكنه الصمت العظيم الخاص بأناس بدرجة عالية من الذكاء والملاحظة النفاذة. لذا، يجدر السؤال عمّا إذا كنا نرى أي مفاتيح تساعد على فهم سبب قبولهم رؤيا مور الساذجة والراضية. وأحد المفاتيح يقدم نفسه، وهو أن المجموعة التي كان يجب أن تصير بلومزبيري (Bloomsbury) سبق لها أن قبلت بقيم الفصل السادس من كتاب مور، لكنّها لم تتمكن أن تقبلها بوصفها أفضلياتها الشخصية. فقد شعر أفرادها بالحاجة إلى إيجاد تسويغ موضوعي ولاشخصي لرفض جميع المزاعم باستثناء تلك الخاصة بالاتصالات والتعاملات الشخصية وبما هو جميل. فما هو الذي رفضوه، تحديداً؟

الواقع هو أنهم لم يرفضوا عقائد أفلاطون أو القديس بولس أو أي واحد من الأسماء العظمى في قائمة وولف أو ستراتشي الشاملة للآراء، وإنما تلك الأسماء بوصفها رموزاً لثقافة أواخر

القرن التاسع عشر. وأبعد سيدغويك (Sidgwick) وليسلي ستيفن (Leslie Stephen) مع سبنسر وبرادلي وكل الماضي تصوّر بأنه عبء فساعدهم مور على نبذه. فما الذي كان في الثقافة الأخلاقية في أواخر القرن التاسع عشر ما جعلها تبدو عبئاً يجب التخلص منه؟ ذلك سؤال يجب تأجيل الإجابة عليه وذلك بالضبط لأنه سيفرض علينا أكثر من مرة في مجرى النقاش، ولاحقاً سوف نكون مجهزين تجهيزاً أفضل للإجابة عليه. غير أنه علينا أن نلاحظ كم كانت الفكرة الرئيسيّة لذلك الرفض سائدة في حياة وفي كتابات أتباع وولف، وليتون ستراتشي، وروجر فراي (Roger Fry). أما كينز فقد أكد أنه لا يرفض فقط ترجمة بنتام (Bentham) لمذهب المنفعة والمسيحية، بل على جميع الآراء لصالح العمل الاجتماعي المتصورة غاية ذات قيمة. فماذا بقي؟

الجواب هو: نظرة فقيرة جداً لكيفية استعمال كلمة، جيد، وقد قدم كينز أمثلة تختص بمواضيع نقاش مركزية في أوساط أتباع مور، قال: إذا كان A يحبّ B وكان يعتقد أن B تبادله مشاعره، بينما الواقع هو خلاف ذلك لأن B لا تبادله، بل هي تحب C، فإن الحالة ليست جيدة كما كانت ستكون لو أن A كان مصيباً، لكن نسأل هل تكون أسوأ أو أفضل مما ستصير لو أن A اكتشف غلطته؟ أو نقول: لو أن A كان يحبّ B انطلاقاً من سوء فهم وتقدير لصفات B، أكانت هذه الحالة أفضل أو أسوأ من أن لا يكون A في حالة حبّ إطلاقاً؟ فكيف يمكن الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟ باتّباع قواعد مور بشكل دقيق. هل رأيت أم لم ترَ وجود أو غياب صفة جيد غير الطبيعية بدرجة كبيرة أو صغيرة؟ وماذا يكون لو أن مراقبين اختلفا؟

عندئذ يمضي الجواب من كينز بالقول، إما أن الاثنين كانا مركزين علىٰ مواضيع مختلفة من دون معرفة ذلك، أو كانت الإدراكات الحسية لأحدهما تفوق إدراكات الآخر. غير أن كينز يخبرنا أن الذي كان يحدث هو شيء آخر بقول: في الممارسة، كان النصر إلى جانب الذين تكلّموا باعتقاد يقيني تجلّى بأوضح ما يكون، واستطاعوا أن يستفيدوا على أفضل وجه من نبرات المعصومية والنجاح ويمضي كينز ليصف فعالية وتأثير تلهفات مور للشكوكية وهزّ الرأس، وظواهر الصمت المروع عند ستراتشي وهزّ لويس ديكنسون (Lowes Dickinson) كتفيه تعبيراً عن اللامبالاة.

هناك مسألة واضحة متمثّلة في وجود فجوة بين معنى وهدف ما قيل، واستعمال الكلام والتي وجّه الانتباه إليها تأويلها الجديد لمذهب العاطفة وإنّ مراقباً دقيق الملاحظة في ذلك الزمن، وكينز نفسه عبر الاستذكار، يمكنه أن يصف الأمور كما يأتي: هؤلاء الناس كانوا يحدّدون وجود صفة غير طبيعية يدعونها، جيد، ولكن لا وجود لمثل هذه الصفة في الواقع، وهم لا يفعلون أكثر من التعبير عن مشاعرهم ومواقفهم، مخفين التعبير عن التفضيل وعن النزوات عبر تأويل كلامهم وسلوكهم تأويلاً يضفي عليهما موضوعية ليسوا بحائزين عليها.

ليس من قبيل الصدفة، أن يكون أذكى المؤسسين الحديثين لمذهب العاطفة، فلاسفة مثل ف. ب. رامزي (F. P. Ramsey) في، الخاتمة، لكتاب: **أساس الرياضيات** (*The Foundation of Mathematics 1931*)، أوستن دانكن- جونز -Austin Duncan)

(Jones) وس. ل. ستيفنسون (C. L. Stevenson) تلاميذ لمور. فمن المعقول أن نفترض أنهم خلطوا الكلام الأخلاقي في كامبردج (وفي أمكنة أخرى لها ذات الميراث) بعد عام 1903 بالكلام الأخلاقي عموماً، وأنهم لذلك قدموا ما كان جوهرياً شرحاً صحيحاً للكلام الأوّل، كما لو أنه شرح للكلام الثاني. فتصرّف أتباع مور كما لو أن خلافاتهم حول ما هو الجيد قد سويت باللجوء إلى معيار موضوعي ولاشخصي، لكن الواقع هو أن الإرادة الأقوى والأبرع بسيكولوجياً هي التي سادت. فليس بالأمر غير اللافت أن يميّز العاطفيون تمييزاً حاسماً بين الخلاف الواقعي بما فيه الفكري وما دعاه ستيفنسون الخلاف في الموقف. غير أننا نقول، إذا كانت ادعاءات مذهب العاطفة مفهومة على أنها ادعاءات تتعلّق باستعمال الكلام الملفوظ الأخلاقي في كامبردج بعد عام 1903، وورثته والذين تبعوا في لندن وفي أمكنة أخرى، والتي هي حول معنى التعابير الأخلاقية، في جميع الأزمنة والأمكنة، تبدو مقنعة، فإنّها لأسباب بدت للوهلة الأولى مدمّرة للادعاءات الشاملة لمذهب العاطفة ومعها تهديد هذا المذهب لأطروحتي الأصلية.

الذي جعل مذهب العاطفة مقنعاً كأطروحة تتعلّق بنوع معين من الكلام الملفوظ الأخلاقي في كامبردج بعد عام 1903 تمثّل في سمات معينة خاصة بسلسلة الأحداث التاريخية. والذين ضمن كلامهم التقييمي تأويلات مور لتلك التأويلات لم يكونوا قادرين أن يفعلوا ما فعلوه لأنّ أطروحة مور خاطئة. غير أننا نقول إنّ لا شيء يبدو أنه ينتج ويتعلّق بالكلام الأخلاقي عموماً. فمذهب العاطفة، وفقاً لهذا الشرح، ينتهي إلى أن يكون أطروحة تجريبية حسية، أو

مخطّطاً أولياً لأطروحة تجريبية حسية، لكي يملأ لاحقاً بملاحظات بسيكولوجية وسوسيولوجية وتاريخية عن الذين يستمرّون في تعابير أخلاقية وتقييمية أخرى، كما لو أنّها محكومة بمعايير موضوعية ولاشخصية، بعدما فقد التمسّك بكلّ المعرفة بمثل تلك المعايير. لذلك علينا أن نتوقع ظهور أنماط من نظرية العاطفة في ظرف محلي محدد كاستجابة لأنماط من النظرية والممارسة تشترك بسمات رئيسيّة معينة خاصة بمذهب مور الحدسي وهكذا ينتهي مذهب العاطفة مفهوماً على ذلك النحو، إلى أن يكون نظرية مقنعة خاصة بالاستعمال وليس نظرية كاذبة خاصة بالمعنى، وترتبط بمرحلة محدّدة من مراحل التطوّر أو الأفول الأخلاقي، مرحلة دخلتها ثقافتنا الخاصة مبكّراً في القرن الحالي.

سابقاً تحدثّت عن مذهب العاطفة ليس بوصفه شرحاً للمشافهة الأخلاقية في كامبردج بعد عام 1903، وإنّما أيضاً عن الكلام الأخلاقي في أمكنة أخرى لها ذات الإرث، لأنّه يمكن الاعتراض على أطروحتي بالقول إنّ مذهب العاطفة قدم في أوقات وأمكنة مختلفة وظروف مختلفة، وبالتالي فإنّ توكيدي على دور مور في إنشاء مذهب العاطفة خاطئ. وعلى هذا، علي أن أردَّ بالقول، أولاً، إنّي مهتم بمذهب العاطفة فقط لأنّه كان أطروحة معقولة ويمكن الدفاع عنها. فنسخة كارناب (Carnap) عن مذهب العاطفة، على سبيل المثال - والتي كان توصيف الملفوظات الأخلاقية كتعابير عن شعور أو موقف، محاولةً يائسة لإيجاد مرتبة ما لها، بعد أنْ أقصتها نظريته في المعنى ونظريته في العلم عن عالم الأشياء الواقعية والوصفية - كانت مشادة على انتباه هزيل لصفتها

الخاصة، وثانياً، علي أن أردّ فأقول، إنّه وجد أن تاريخ أكسفورد، بدءاً من المذهب الحدسي عند بريتشارد (Prichard) موازٍ لتاريخ كامبردج في زمن مور، والذي كان يحصل فعلياً، هو أنه، عندما كان يزدهر شيء مثل مذهب العاطفة، فإنّه يكون بعامة النظرية التي تكون خلفاً ووريثة لنظرات مماثلة لنظرة مور أو للبريتشارد.

سيكون مخطّط الأفول الأخلاقي الذي تفترضه تلك الملاحظات كما قلت سابقاً، مخططاً يتطلّب تمييزاً بين مراحل ثلاث متميّزة: **مرحلة أولى** أُدمجت فيها النظرية التقييمية وتحديداً النظرية الأخلاقية والممارسة الأخلاقية، ذات المعايير الموضوعية الحقيقية واللاشخصية التي وفّرت تسويغاً عقلياً لسياسات معينة، وأعمال وأحكام التي بدورها كانت عرضة لتسويغ عقلي، **ومرحلة ثانية**، جرت فيها محاولات خائبة للإبقاء على موضوعية ولا شخصانية الأحكام الأخلاقية، وخلالها تحطّم باستمرار مشروع توفير تسويغات عقلية بواسطة المعايير وللمعايير، **ومرحلة ثالثة** لم تصلح فيها نظريات من النوع العاطفي، حصلت على قبول ضمني واسع لاعتراف ضمني عام في الممارسة، وإن ليس في النظرية الظاهرة الصريحة، مع أن تلك النظريات ادعت الموضوعية واللاشخصانية.

مع ذلك نقول، إنّ مجرد ذكر ذلك المخطط كافٍ ليفيد أن المزاعمة **العامة** لمذهب العاطفة بعد تأويله، من جديد، كنظرية استعمال ومنفعة لا يمكن وضعها في جانب واحد، هكذا وببساطة. وذلك لأن افتراض مخطط تطوّر وصفته قبل قليل يفيد أن المعايير

الأخلاقية الموضوعية الحقيقية واللاشخصية يمكن تسويغها تسويغاً عقلياً، بطريقة أو أخرى، حتّى لو كانت إمكانية مثل هذا التسويغ العقلي، في بعض الثقافات، وفي بعض المراحل، لم تعد بالإمكانية المتاحة. وذلكم ما يرفضه مذهب العاطفة، والذي اقترحتُه أن تكون الحالة الخاصة، على العموم، بثقافتنا - في الحكم الأخلاقي يؤدّي التوكيد الواضح لمبادئ وظيفة قناعٍ يُخفي تعابير التفضيل الشخصي - التي اعتبرها مذهب العاطفةِ حالة شاملة. وعلاوة على ذلك، هو يقوم بذلك استناداً إلى أُسس لا تتطلب درساً عامّاً للثقافات الإنسانية، تاريخياً وسوسيولوجياً. وذلك، لأن ما يؤكّده مذهب العاطفة، في جزئه المركزي، هو عدم وجود تسويغ عقلي ولا يمكن وجود تسويغ عقلي لأي مزاعم تفيد وجود معايير موضوعية ولاشخصية، وبالتالي عدم وجود مثل تلك المعايير. فزعمه هو من نفس مرتبة الزعم المفيد أنه القول بأن جميع الثقافات، مهما كانت، تفتقر للرغبات. فالرغبات المزعومة قد يمكن وجودها، أما الرغبات الحقيقية فلم يكن لها أن توجد لعدم وجود أي منها.

هكذا نرى أن مذهب العاطفة يقوم على الزعم بأن كلّ محاولة، سواء أكانت ماضية أو حاضرة، لتوفير تسويغ عقلي لأخلاق موضوعية قد أخفق فعلياً. إنه حكم على تاريخ الفلسفة الأخلاقية بهذه الصفة، وهو يلغي التضاد بين الحاضر والماضي المتضمن في فرضيتي البدئية. على كلّ حال أقول، إن ما أخفق مذهب العاطفة في تقديره هو الفرق الذي يسببه للأخلاق، إذا لم يكن مذهب العاطفة صادقاً فحسب، وإنما أيضاً لو حصل الاعتقاد الواسع بأنه صادق. فستيفنسون، على سبيل المثال، فهم بوضوح

كبير أن القول، أنا لا أوافق على هذا، أفعله أيضاً، ليس له القوة ذاتها مثل القول: ذلك رديء! فلاحظ نوعاً من الاعتبار للقول الثاني ليس موجودة في القول الأوّل. وما لَمْ يلاحظه - بالضبط، لأنه اعتبر مذهب العاطفة نظرية في المعنى - هو أن الاعتبار مستمد من الحقيقة المفيدة أن استعمال، ذلك رديء! يتضمّن لجوءاً إلى معيار موضوعي ولاشخصي بطريقة لا يتضمّنها قولي، أنا لا أوافق على هذا، أفعل كذلك أيضاً، وهذا معناه، إذا كان مذهب العاطفة صادقاً وما دام صادقاً، فإنّ اللغة الأخلاقية تكون مضلّلة بشكل خطير، وإذا كان مذهب العاطفة ممكناً الاعتقاد به وبتسويغ، فإنّ استعمال اللغة الأخلاقية التقليدية والموروثة يجب أن يهجر. ولا واحداً من أتباع مذهب العاطفة توصّل إلى هذه النتيجة، والواضح هو أنّهم، مثل ستيفنسون، أخفقوا في استخلاصها، لأنهم أساءوا تأويل نظريتهم بوصفها نظرية في المعنى.

هذا أيضاً سبب عدم انتشار مذهب العاطفة في داخل الفلسفة الأخلاقية التحليلية. فالفلسفة التحليلية عرفت المهمة الرئيسي للفلسفة بأنها فكّ وجلاء معاني التعبير الرئيسيّة في اللغتين العادية اليومية والعلمية، كليهما، وما كان مذهب العاطفة قد أخفق بالضبط كنظرية في معاني التعابير الأخلاقية، فإنّ الفلاسفة التحليليين عموماً رفضوا مذهب العاطفة. ومع ذلك، لم يمت مذهب العاطفة، وتجدر الملاحظة كم حصل في بيئات فلسفية حديثة مختلفة واسعة شيء مشابه لإختزال الأخلاق، الذي حاوله مذهب العاطفة إلى تفضيل شخصي، وتكرر باستمرار في كتابات من لم يعتبروا أنفسهم من أتباع مذهب العاطفة. ونقول، إنّ القوة الفلسفية غير المعترف

بها لمذهب العاطفة هي أحد مفاتيح حلّ لغز قوتها الثقافية، وقد نشأت داخل الفلسفة الأخلاقية التحليلية مقاومة لمذهب العاطفة من الإدراك المفيد أن التفكير الأخلاقي يحصل، وأنه يمكن أن يكون هناك روابط منطقية بين أحكام أخلاقية مختلفة من نوع لا يجيزه مذهب العاطفة نفسه، لأنّ "لذلك"، "و"، "إذا"، "إذا... فإنّ" لا يستعملان كتعبيرين عن شعور. ومع ذلك نقول، إنّ أكثر الشروح المؤثّرة والخاصة بالتفكير الأخلاقي الذي نشأ استجابةً لذلك النقد لمذهب العاطفة، كان شرحاً لا يستطيع بحسبه أن يسوغ فاعل حكماً معيناً إلا بالرجوع إلى قاعدة شاملة منها يمكن اشتقاقه منطقياً، ويمكن تسويغ تلك القاعدة بدورها، باشتقاقها من قاعدة عامّة ما أو من مبدأ عام، ولكن بما أنّه استناداً إلى هذه النظرة يجب على كلّ سلسلة من التفكير أن تكون محدودة، فإنّ مثل عملية التفكير التسويغي هذه يجب أن تنتهي دائماً بتأكيد قاعدة ما أو مبدأ، بعده لا يوجد سبب إضافي. وهكذا، فإنّ التسويغ الكامل لقرار ما سيتألف من شرح كامل لنتائجه مع شرح كامل للمبادئ التي طبقها، ونتيجة تطبيق تلك المبادئ. فإذا استمرّ الباحث في السؤال، لماذا يجب عليَّ أن أعيش مثل ذلك. عندئذٍ، لا يوجد جواب إضافي لتقديمه له، لأنّه سبق لنا أن قلنا، افتراضياً (Ex Hypothesi) أن كلّ شيء يمكن أن يشمله الجواب الإضافي، (Hare, 1952, p. 69) .

هكذا نرى أن نهاية التسويغ هي دائماً وفقاً لهذه النظرة، أن لا يكون هناك خيار مسوغ إضافي، خيار غير محكوم بمعايير. فكلّ فرد عليه ضمنياً أو صراحةً أن يتبنى مبادئه أو مبادئها على أساس مثل ذلك الخيار. وإن التلفظ بأي مبدأ عام شامل هو في النهاية

تعبير عن أفضليات إرادة فردية، والمبادئ بالنسبة لتلك الإرادة لها مثل تلك السلطة، وتلك السلطة فقط، عندما تختار أن تضفيها عليها عبر تبنيها لها. وهكذا، نرى أن مذهب العاطفة لم يحصل التخلّي عنه في نهاية المطاف.

يمكن الإجابة على هذا بالقول، إنّي لم أكن قادراً على التوصّل إلى هذه النتيجة إلا عبر عدم ملاحظة الأنواع الواسعة المختلفة من المواقف الايجابية غير المتسقة مع مذهب العاطفة التي اتّخذت في داخل الفلسفة الأخلاقية التحليلية، وقد انشغل مثل تلك الكتابة، وبشكل مميز بمحاولات رمت إلى تبيان أن فكرة العقلانية ذاتها توفر للأخلاق أساساً، وأساساً يوفّر لنا أسساً كافية لرفض الشروح العاطفية والذاتية. فسيقال، فكّر بأنواع المزاعم المختلفة التي لم يقدمها هير (Hare) وحده، فقط، بل قدمها، أيضاً، راولز (Rawls) دونيغان (Donegan) غيرت (Gert) وجيورث (Gewirth) وهم نفر قليل. وحول الحجج التي قدمت لدعم مثل تلك المزاعم، أريد أن أضع نقطتين. أولاهما تفيد أن لا واحدة من تلك الحجج نجحت. ولاحقاً - في الفصل السادس - سوف أوظّف حجة جيورث كحالة تمثيلية، فهو إلى هذا التاريخ آخر هؤلاء الكتّاب، وكان يتمتّع بوعي ذاتي كما كان مرتاباً بإسهامات الفلاسفة الأخلاقيين التحليليين الآخرين في النقاش، لذا، فإنّ حججه توفّر لنا حالة اختيارية مثلي. فإذا لم ينجحوا، فذلك دليل قوي على أن المشروع الذي كانوا جزءاً منه لن ينجح، وكما سوف أبيّن لاحقاً هم لم ينجحوا.

ثانياً، يصحّ القول، إنّ مثل هؤلاء الكتاب لم يتمكّنوا من الاتفاق في ما بينهم، سواء حول طابع العقلية الأخلاقية أو حول جوهر الأخلاق التي ستشاد على تلك العقلية. فتنوّع النقاش الجدلي الأخلاقي المعاصر وعدم نهايته انعكسا في نزاعات الفلاسفة الأخلاقيين التحليليين. ونقول، إذا كان الذين يزعمون أنّهم قادرون على صياغة مبادئ يجب أن يتّفق عليها الفاعلون الأخلاقيون العاقلون يعجزون عن تأمين اتفاق حول صياغة تلك المبادئ يحصلون عليه من زملائهم الذين يشاركونهم بهدفهم ومنهجهم الفلسفيين الأساسيين، إذاً هناك من جديد، وبشكل ظاهر، دليل على أن مشروعهم قد أخفق، حتّى قبل أن نفحص مزاعمهم الخاصة ونتائجهم.

لذلك، فإنّي أرى أننا لا نحوز على سبب وجيه للاعتقاد بأنّ الفلسفة التحليلية يمكنها أن توفّر أي مهرب مقنع من مذهب عاطفة وافقت على جوهره في أغلب الأحيان، حالما يفهم ذلك المذهب كنظرية استعمال لا كنظرية معنى. غير أن ذلك لا يصدق على الفلسفة الأخلاقية التحليلية فحسب. فهو ينطبق أيضاً ومن الوهلة الأولى على فلسفات أخلاقية مختلفة في ألمانيا وفرنسا. فنيتشه وسارتر (Sartre) وظفاً مفردات فلسفية معظمها غريب عن العالم الفلسفي الناطق باللغة الإنجليزية، ويختلف واحدهما عن الآخر وعن الفلسفة التحليلية بالأسلوب وباللغة. ومع ذلك نجد أنه عندما سعى نيتشه إلى اتهام إنشاء أحكام أخلاقية موضوعية بوصفها مجرّد قناع تلبسه إرادة القوة عند الضعفاء والأرقّاء بغية أن يضفوا على أنفسهم عظمة مهجورة وأرستقراطية، وعندما حاول سارتر

أن يعرض الأخلاق العقلية البورجوازية في الجمهورية الثالثة، كمظهر لإيمان زائف يمارسه الذين لا يستطيعون تحمّل الاعتراف بخياراتهم الخاصة بوصفها المنبع الوحيد للحكم الأخلاقي، فإنّ كليهما يستلمان بما كافح مذهب العاطفة له. والواقع أن كليهما اعتبرا نفسيهما بتحليلهما مدينين للأخلاق التقليدية في حين أن معظم أتباع مذهب العاطفة الإنجليز والأميركيين اعتقدوا أنهم لا يفعلون مثل ذلك الشيء، وكلاهما اعتبرا مهمتها تتمثّل جزئياً في تأسيس أخلاق جديدة، غير أنهما في كتاباتهما، وفي هذه النقطة بالذات صارت ضبابيّة وغامضة، وحلّت لغة الاستعارة محلّ لغة الحجّة - وكانت لغة أحدهما مختلفة كثيراً عن لغة الآخر. فكتاب الإنسان السوبرمان (*Ubermensch*) والوجودي - الماركسي السارتري ينتميان إلى صفحات مؤلّف فلسفي عن الحيوانات، وليس لنقاش جدي،. ومقابل ذلك، كلاهما كانا أقوى فلسفياً وأكثر إقناعاً في الجزء السلبي من نقديهما.

إنّ ظهور مذهب العاطفة في هذه المظاهر الفلسفية المتنوّعة يعني بقوة، أن أطروحتي يجب أن تعرف، بمفردات مجابهة معه. وذلك، لأنّ إحدى طرق صياغة رأيي المفيد أن الأخلاق ليست كما كانت، هي في القول، إنّ الناس بمقدار كبير الآن يفكرون، ويتحدّثون ويعملون كما لو أن مذهب العاطفة صادق، مهما كانت وجهة نظرهم النظرية المعلنة. لقد تجسّد مذهب العاطفة في ثقافتنا. غير أنّي بقولي هذا، لا أقصد مجرّد القول، إنّ الأخلاق ليست كما كانت، وإنّما أيضاً هو أن ما كان أخلاقاً قد اختفى بدرجة كبيرة. لذا، فإني ملتزم بمهمتين متمايزتين لكنهما مرتبطان.

المهمة الأولى تمثل في تعيين ووصف الأخلاق المفقودة الماضية وتقييم مزاعمها في الموضوعية والسلطة، وهذه المهمة هي تاريخية جزئياً، وفلسفية جزئياً. أما المهمة الثانية فلتوضيح رأيي المتعلّق بالطابع الخاص للعصر الحديث. وذلك، لأنّي أوحيت بأنّنا نعيش في ثقافة عاطفية تحديداً، وإذا كان الأمر كذلك، علينا أن نكتشف أنّ أنواعاً كثيرة من مفاهيمنا وأنماط سلوكنا - وليس فقط نقاشاتنا وأحكامنا الظاهرة - نفترض صدق مذهب العاطفة إن لم يكن على المستوى التنظير الواعي وعياً ذاتياً، فعلى مستوى الممارسة اليومية على الأقل. غير أن السؤال هو: هل الأمر كذلك؟ وإلى هذه المسألة الأخيرة أتحوّل حالاً.

الفصل الثالث

المذهب العاطفي: المحتوى الاجتماعي والبيئة الاجتماعية

الفلسفة الأخلاقية - ومذهب العاطفة ليس مستثنىً- تفترضُ سوسيولوجيا، وذلك على الأقل تحليل فكري جزئياً لعلاقة الفاعل بأسبابه أو بأسبابها، ودوافعه، وأهدافه وأفعاله، وبعمله هذا يفترض عموماً الزعم بأنّ تلك المفاهيم متضمّنة في العالم الاجتماعي الواقعي أو يمكن أن توجد فيه. وكَنْت نفسه يبدو أحياناً حاصراً الفاعل الأخلاقي في عالم الشيء ذاته Noumenal الداخلي، تضمّن شيئاً آخر في كتاباته عن القانون، والتاريخ والسياسة. وهكذا، فإنّ تبيان إمكان أن لا تكون الفعالية الأخلاقية متضمّنة اجتماعياً سيكون بمثابة شجب حاسم للفلسفة الأخلاقية، كما يتبع ذلك أيضاً أننا لا نفهم مزاعم أي فلسفة أخلاقية فهماً كاملاً إلا إذا فهمنا ما هو وجودها الاجتماعي. وقد فهم بعض الفلاسفة الأخلاقيين، ولربما معظمهم في الماضي، محتوى هذا القول بأنّه جزء من مهمة الفلسفة الأخلاقية. لذا لا حاجة إلى القول إن أفلاطون وأرسطو وهيوم وآدم سميث، ومنذ مور كان مفهوم السياسة الأخلاقية الضيق والسائد قد

ضمن أنه يمكن للفلاسفة الأخلاقيين أن يتجاهلوا هذه المهمة، مثل المنافحين الفلسفيين عن مذهب العاطفة، لذا علينا أن نقوم بهذا الدور من أجلهم.

ما هو مفتاح المحتوى الاجتماعي لمذهب العاطفة؟ إنّه الحقيقة المفيدة أن مذهب العاطفة يستتبع إزالة أي تمييز حقيقي بين العلاقات الاجتماعية التلاعبية واللاتلاعبية. مثلاً، فكرة التضادّ بين الأخلاق الكَنْتية ومذهب العاطفة في هذه النقطة. فبالنسبة لكَنْت - ويمكن ذكر نقطة شبيهة عند فلاسفة أخلاقيين سابقين عديدين - إنّ الفرق بين علاقة إنسانية غير مشكلة بالأخلاق وعلاقة مشكلة أخلاقياً هو بالضبط الفرق بين واحدة يعامل فيها كلّ شخص الشخص الآخر كوسيلة، على نحو رئيسي لغاياته أو غاياتها، وأخرى يعامل بحسبها كلّ واحد الآخر بوصفه غاية. ومعاملة أحد آخر بوصفه غاية معناه تقديم أسباب له اعتبرها وجيهة للتصرّف بطريقة ما لا بطريقة أخرى، وترك الأمر له ليقيّم تلك الأسباب. فالأمر هو أن لا تكون راغباً في التأثير في آخر إلا عبر أسباب يراها ذلك الآخر، هو أو هي، وجيهةً. فهو يعني اللجوء إلى معايير لاشخصية للصحة تفيد في وجوب أن يكون كلّ فاعل عقلي هو قاضي نفسه أو نفسها. وعكس ذلك معاملة الآخر كوسيلة، ومعناها السعي لتحويله أو تحويلها إلى وسيلة لأهدافي عبر إيراد تأثيرات أو اعتبارات تكون فاعلة في هذه المناسبة أو تلك. فتعميمات السوسيولوجيا والبسيكولوجيا المقنعة هي ما سوف أحتاج لإرشادي، لا المعايير العقلية المعيارية.

إذا كان مذهب العاطفة صادقاً، فإن ذلك التمييز مضلّل، وذلك، لأن القول الملفوظ التقييمي لن يكون في النهاية نقطة أو فائدة ما عدا التعبير عن مشاعري أو مواقفي، وتحوّل مشاعر ومواقف الآخرين. فأنا لا أستطيع أن ألجأ إلى معايير لاشخصية بالمعنى الجوهري لعدم وجود مثل هذه المعايير. قد أظن أنّي ألجأ، وآخرون قد يظنون أني ألجأ، لكن هذه الأفكار ستكون خاطئة دائماً. فالحقيقة الواقعية الوحيدة للخطاب الأخلاقي المتميّز؛ هي في محاولة إرادة واحدة تنظيم مواقف، ومشاعر، وأفضليات وخيارات إرادة أخرى مع ما عندها في صف واحد، والآخرون هم دائماً وسائل وليسوا بغايات أبداً.

فكيف يبدو العالم الاجتماعي إذا نُظر إليه بعيون مذهب العاطفة؟ وكيف يكون شكل العالم الاجتماعي إذا توسّع افتراض صدقيّة مذهب العاطفة؟ الشكل العام للجواب على هذه الأسئلة واضح، الآن، لكن التفصيل الاجتماعي يعتمد جزئياً على طبيعة البيئات الاجتماعية الخاصة، فثمّة فرق عند المعرفة في أي وسط وخدمة أي مصالح خاصة ومحدّدة، حصل طمس التمييز بين العلاقات الاجتماعية التلاعبية واللاتلاعبية، فقد رأى وليام غاس (William Gass) أنّ الهمّ الرئيسي لهنري جيمس (Henry James) هو أن يبحث في نتائج طمس ذلك التمييز في حياة نوع معيّن من الأوروبيين الأغنياء وذلك في كتابه: **صورة سيدة** (*The Portrait of a Lady*) (Gass, 1971, pp. 181- 190)، فتحوّلت القصة إلى بحث، فيما تعنيه الكينونة مستهلكاً لأشخاص، وما تعنيه الكينونة شخصاً مستهلكاً، بحسب كلمات غاس. فالاستعارة المتمثّلة

في كلمة استهلاك اكتسبت مناسبتها من الوسط، وكان جيمس مهتمّاً بمحبّي الفنون الذين كان اهتمامهم لدفع الضجر الذي ميّز وقت الفراغ الحديث، عبر استنباط سلوك عند الآخرين يستجيب لرغباتهم، ويغذّي شهواتهم المشمعة، وقد تكون تلك الرغبات وقد لا تكون خيريّة، لكن التمييز بين الشخصيات التي تُسلّي نفسها بإرادة الخير للآخرين والتي تسعى إلى التحقيق المُرضي لرغباتها من دون أي اهتمام بأي خير، سوى خيرهم -الفرق في القصة بين رالف توشيت (Ralph Touchett) وجيلبرت أوسموند (Gilbert Osmond) - ليس مهماً عند جيمس مثل التمييز بين وسط انتصر فيه نمط الأداتية الأخلاقية التلاعبية، ووسط مثل نيو إنجلاند (New England) في كتاب: **الأوروبيون** الذي لا يصدق فيه ذلك. كان جيمس طبعاً على الأقل في كتاب: **صورة سيدة**، مهتماً بوسط اجتماعي واحد فقط، لكنه محصور ومحدّد بعناية مع نوع معيّن من الأشخاص الأغنياء، في وقت معيّن ومكان محدّد. غير أن ذلك لا يقلّل أبداً من أهمية إنجازه لهذا البحث، وقد تكون النتيجة الحاصلة هي أن كتاب: **صورة سيدة** له موقع رئيسي في تقليد طويل خاص بالتفسير الأخلاقي، من عناصره المبكّرة كان كتاب **ديدرو** (Didero) **ابن أخت رامو** (*Le Neveu De Rameau*) وكتاب **كيركيغارد** (Kierkegaard) **إما-أو** (*Enten – Eller*). إن الانشغال الموحّد الخاص بذلك التقليد هو حالة أولئك الذين لا يرون في العالم الاجتماعي سوى مكان تلتقي فيه الإرادات الفردية، وكل إرادة لها مجموعة من المواقف والتفضيلات، وهؤلاء الأفراد لا يفهمون العالم كساحة لتحقيق ما يرضيهم ويريحهم، ويرون الواقع

وفقاً لتفسيرهم سلسلةً من الفرص والسوانح لمتعهم، وعدوّهم الأخير هو الضجر، فرامو الشاب، و"**A**"، عند كيركيغارد ورالف توشيت وظّفوا هذا الموقف الاستطيقي في بيئات مختلفة جداً، لكن الموقف هو ذاته، وحتّى البيئات تشترك بشيء. فهي بيئات نشأت فيها مسألة المتعة في سياق الفراغ، والذي فيه خلقت مبالغ كبيرة من المال بعداً اجتماعياً عن ضرورة العمل. فرالف توشيت غنيّ و"**A**" مرتاح مالياً، ورامو طفيلي وعالة على رُعاته الأثرياء وزبائنه، وهذا لا يعني أن العالم الذي دعاه كيركيغارد العالم الاستطيقي محصور بالأغنياء وجيرانهم المقرّبين القريبين، فإن بقيتنا غالباً ما تشارك الأغنياء بمواقفهم في الخيال والمطمح. كما أنه لا يعني أن جميع الأغنياء هم من نوع توشيت أو أوسموند أو"**A**"، لكنه يعني أننا إذا كنّا لنفهم فهماً كاملاً البيئة الاجتماعية التي طمسَ فيها التمييز بين العلاقات الاجتماعية التلاعبية واللاتلاعبية التي يستلزمها مذهب العاطفة، فعلينا أن ننظر في بيئات اجتماعية أخرى أيضاً.

إحدى البيئات الاجتماعية ذات الأهميّة الواضحة هي البيئة التي توفّرها حياة المنظمات، وتلك البُنى البيروقراطية، والتي تعرّفُ سواء أكانت على صورة شركات تعاونية خاصة أو وكالات حكومية، مهمّات العمل للكثير من معاصرينا. أحد وجوه التضاد مع حياة الأغنياء الاستطيقيين يوفّر انتباهاً مباشراً، فالغني الذي يحبّ الجمال والفنون والذي يملك وفرة من الوسائل يبحث - بلا توقُّف - عن غايات يوظّف تلك الوسائل للوصول إليها، لكن المنظمة تكون منشغلة، وبشكل بارز، في صراع تنافسي طلباً لمصادر نادرة لتوظيفها لغاياتها المقرّرة سلفاً. لذا، فإنّ مسؤولية المدراء الرئيسيّة

هي توجيه وإعادة توجيه المصادر المتاحة لمنظّماتهم، البشرية منها وغير البشرية بقدر ما يمكن من الفعالية الإنتاجبة في اتجاه تلك الغايات، وكل منظمة بيروقراطية تتضمّن تحديداً ظاهراً أو ضمنياً للنفقات والمكاسب التي منها تُشتقّ معايير الفعالية الإنتاجبة، فالعقلية البيروقراطية هي عقلية مقارنة الوسائل مع الغايات اقتصادياً وفعاليةً إنتاجيةً.

هذا التفكير المألوف - وربّما هناك الآن ما يغرينا لاعتباره فوق المألوف - نحن مدينون به أصلاً لماكس فيبر (Max Weber) وفوراً يصير هذا التفكير ذا صلة حقيقية بكون فكر فيبر أدمج تلك التفرعات الثنائية التي تضمنها مذهب العاطفة وأعمَت عينيه عن رؤيتها. فمسائل الغايات هي مسائل قيم، وفي موضوع القيم يصمتُ العقل، ولا يمكن فضُّ النزاع بين القيم المتنافسة بالعقل، وعوضاً عن ذلك، على المرء أن يختار، هكذا وببساطة - بين أحزاب، وطبقات، وأمم، وقضايا، ومثل عليا. (Entscheidung) لعبت دوراً في فكر فيبر الذي لعبَه اختيار المبادئ عند هير أو سارتر، ويقول ريموند آرون (Raymond Aron) في عرضه وجهة نظر فيبر: القيم تبدعها قرارات بشرية. ثمّ ينسب إلى فيبر الفكرة التي تقول، لا يمكن دحض ضمير أي إنسان، وأن القيم تقوم على خيار تسويغه الذاتي كلّه (Aron, 1967, pp. 206-210 and p. 192)، وليس بالأمر المذهل أن نعرف أن فهم فيبر للقيم يعود إلى نيتشه، ففيبر مدين له، وأن دونالد ماكري (Donald Macrae) في كتابه عن فيبر (1974)، يصفه بأنّه وجودي، وذلك لأنه يقول إنّ الفاعل قد يكون عقلياً في العمل باتساق وعدم تناقضه مع قيمة، ويقول إنّ اختيار أي

موقف أو التزام تقييمي خاصّ لا يكون عقلياً أكثر من سواه. فجميع أشكال الإيمان والتقييمات ليست عقليةً سواء بسواء. كلها اتجاهات ذاتية للعاطفة والشعور. معنى ذلك أن فيبر، بالمعنى الواسع الذي فهمته من الكلمة هو عاطفي، وتصويره للسلطة البيروقراطية تصوير يخصّ مذهب العاطفة، وكانت نتيجة مذهب العاطفة عند فيبر هي أن التضاد في فكره بين القوة والسلطة قد طُمس كمثل خاص لاختفاء التضاد بين العلاقات التلاعبية واللاتلاعبية، وقد اعتبر فيبر نفسه مميِّزاً القوة عن السلطة، لأنّ السلطة تخدم غايات، وتخدم اعتقادات. غير أننا نذكر أن فيليب رييف (Philip Rieff) لاحظ، وبذكاء أن غايات فيبر - **الأسباب** الموجودة لكي تخدم - هي وسائل عمل، فهي لا تستطيع أن تتملّص من خدمة القوة، (Rieff, 1975, p. 22). فبحسب نظرة فيبر لا يمكن لنمط سلطة أن يلجأ إلى معايير عقلية لتبرير نفسه إلاّ من خلال ذلك النوع من السلطة البيروقراطية الذي يلجأ بالضبط إلى **فعاليته** الخاصة. ما يكشفه ذلك اللجوء هو أن السلطة البيروقراطية ليست إلا قوّة ناجحة.

لقد خضع الشرح العام للمنظمات البيروقراطية لكثير من النقد المقنع قام به السوسيولوجيون الذين حللوا الطابع الخاص للبيروقراطيات الواقعية. لذلك نقول، إنّ الملاحظة جديرة، وتلك التي تفيد أن هناك منطقة واحدة أمكن فيها تبرير تحليله والتي أعادت إنتاجها شروح سوسيولوجيين كثيرين اعتبروا أنفسهم رافضين تحليل فيبر، وأنا أشير بالضبط إلى شرحه لـ: كيف تبرر السلطة الإدارية (How Managerial Authority Is Justified) في البيروقراطيات. لأن هؤلاء السوسيولجيين الحديثين الذين

وضعوا في مقدمة شروحهم لمظاهر السلوك الإداري التي تجاهلها أو لم يؤكّدها فيبر، لا يزالون يعتبرون وظيفة المدير تتمثّل في مراقبة وضبط السلوك وقمع النزاع بطريقة تعزّز شرح فيبر للتسويغ الإداري، ولا تنسفه - ونذكر من بين السوسيولوجيين على سبيل المثال ليكرت (Likert) الذي أكد حاجة المدير إلى التأثير في دوافع أتباعه، وأكّد مارش (March) وسيمون (Simon) حاجته إلى أن يضمن بأن يناقش أتباعه بمقدمات تنتج اتفاقاً مع نتائجه المسبقة الخاصة. هكذا، نجد أن هناك مقداراً لا يستهان به من الدليل على أن المديرين الفعليين يجسّدون فعلاً في سلوكهم هذا الجزء الرئيسي من مفهوم فيبر للسلطة البيروقراطية، وهو المفهوم الذي يفترض صدقَ مذهب العاطفة.

إن أصل شخصية الإنسان الغني الملتزم بالمساعي الاستطيقية (Aesthetic)[1] وطلبها لمتعته كما رسمها هنري جيمس (Henry James) يمكن الوقوع عليه في لندن وفي باريس في القرن الماضي، أما أصل شخصية المدير التي رسمها ماكس فيبر، فإنّنا نجدها في موطنه، في ألمانيا فيلهلمين (Wilhelmine, Germany)، لكن كليهما صارا مؤهلين ومعروفين في جميع الأقطار المتقدّمة، وبخاصة، في الولايات المتحدة الأميركية، ويمكن الوقوع على الشخصيتين أحياناً في ذات الشخص الذي يقسم حياته بينهما، وليست الشخصيتان بهامشيّتين في الدراما الاجتماعية للعصر الحاضر. لقد قصدت

(1) مذهب فلسفي له علاقة بنظريات علم الجمال وتقديره والذوق السليم ويتجلّى ذلك في تقييم المظاهر الخارجية ونمط السلوك، وذهب آخرون إلى القول إنّها فلسفة تعتني بطبيعة جمال الفن من عدمه (المراجع).

هذه الاستعارة الدراماتيكية بمقدار من الجدّ وهناك نوع من التقليد الدراماتيكي - مثل روايات نوه (Noh) اليابانية، والروايات الأخلاقية في القرون الوسطى - فيه مجموعة من الشخصيات يعرفها الجمهور مباشرة، وتُحدّد مثل هذه الشخصيات جزئياً إمكانيات حبكة الرواية وإمكانية العمل. ولفهمها يتطلّب توفير وسيلة تأويل سلوك الممثلين الذين يلعبونها، وذلك لأن فهماً مماثلاً يشي بنوايا الممثلين أنفسهم، ويمكن للممثلين الآخرين أن يحدّدوا أدوارهم بعودة خاصة إلى هذه الشخصيات المركزية، وهكذا أيضاً مع أنواع معيّنة من الأدوار الاجتماعية الخاصة بثقافات خاصة معينة. فهي تجهّز الشخصيات المعروفة، والمقدرة على التعرّف عليها مسألة حاسمة اجتماعياً، لأن معرفة الشخصية توفر تأويلاً لأعمال هؤلاء الأفراد الذين اتّخذوا الشخصية، ويحصل ذلك بالضبط لأنّ هؤلاء الأفراد استعملوا المعرفة ذاتها لتوجيه سلوكهم وتشكيله. ويجب ألّا تخلط الشخصيات المحدّدة مثل ذلك بالأدوار الاجتماعية عموماً. لأنّها نمط خاص جداً من الدور الاجتماعي الذي يضع نوعاً من التقييد الأخلاقي على شخصية الذين يقومون بها لا يحصل من أدوار اجتماعية عديدة أخرى، وقد اخترت كلمة شخصية لها بالضبط، لطريقة ربطها التداعيات الفكرية الدراماتيكية والأخلاقية. فالعديد من الأدوار الوظيفية الحديثة - مثل وظيفة طبيب الأسنان أو جامع النفايات - ليست شخصيات مثل المدير البيروقراطي، والعديد من الأدوار المتعلّقة بالمرتبة الاجتماعية - مثل العضو المتقاعد الذي ينتمي للطبقة الوسطى - ليس **بشخصيات**، مثل شخصية إنسان حديث غني ولا يعمل. ففي حالة **الشخصية** يمتزج الدور

والشخصية بطريقة أكثر خصوصية منها عامّة، وفي حالة **الشخصية** تحدّد إمكانيات العمل بطريقة محدودة أكثر منها عامة. أحد الفروق الرئيسيّة بين الثقافات يمثّل في مقدار كون الأدوار **شخصيات**، لكن ما هو خاص بكلّ ثقافة يتمثّل بمقدار كبير ورئيسي بما هو خاص بمخزونها من **الشخصيات**. وهكذا عرفت ثقافة إنجلترا الفيكتورية جزئياً **بشخصيات** مدير المدرسة العامة، والمكتشف، والمهندس، ومثل ذلك عرفت ألمانيا فيلهلمين **بشخصيات** من قبيل الضابط البروسي، والبروفسور، والديمقراطي الاجتماعي.

للشخصيات بعد آخر بارز، فهي كانت الممثّلة الأخلاقية لثقافاتها، لأنّ الأفكار والنظريات الأخلاقية والميتافيزيقية دمجت من خلالهم وجودياً في العالم الاجتماعي. فالشخصيات هي الأقنعة التي تلبسها الفلسفات الأخلاقية، وقد دخلت فعلياً مثل تلك النظريات، ومثل تلك الفلسفات، في الحياة الاجتماعية بطرق متعدّدة: وربما كان دخولها أكثر وضوحاً بوصفها أفكاراً ظاهرة في الكتب أو المواعظ أو المحادثات، أو في أفكار رئيسيّة في الرسم التشكيلي أو الروايات المسرحية أو الأحلام. غير أن الطريقة المميزة التي بها تنفخ الحياة في الشخصيات يمكن إلقاء ضوء عليها بالنظر في الطريقة التي تدمج بها الشخصيات ما يُظنُّ أنه يخصّ الإنسان الفرد، ويخص الأدوار الاجتماعية. كلٌّ من الأفراد والأدوار يمكنه أن يتضمّن، مثل الشخصيات، والمعتقدات الأخلاقية، والعقائد الأخلاقية والنظريات الأخلاقية، لكن كلّ طرف يقوم بذلك بطريقته. أما طريقة قيام الشخصيات بذلك فلا يمكن وصفه إلا بالمقابلة مع تلك أو التضاد معها.

يعبّر الأفراد عن معتقد أخلاقي في أعمالهم بحسب نواياهم أو أغراضهم، لأن جميع النوايا أو الأغراض تفترض اعتقاداً يكون أحياناً اعتقاداً أخلاقياً متسقاً نوعاً بمقدار من الوضوح. وهكذا، فإن الأعمال الصغيرة، مثل إرسال رسالة بواسطة البريد أو توزيع كراسة لعابر طريق، يمكن أن تتضمن نوايا أو أغراض معناها يُستمد من مشروع كبير للفرد، أو مشروع لا يكون مفهوماً إلا على خلفية مخطّط من المعتقدات مساوٍ له في المقدار أو أكبر من، وبإرسال رسالة بواسطة البريد قد يكون المرء مباشراً في حياة تختصّ بالمقاولات ويختصّ تحديدها باعتقاد بقابلية الشركات المتعددة الجنسيات للحياة والمشروعية، أي: توزيع المرء لكراسة قد يكون معبراً عن اعتقاده بفلسفة لينين (Lenin) التاريخية. غير أن سلسلة التفكير العملي الذي نتائجه عبّر عنها في مثل تلك الأعمال، كإرسال رسالة بالبريد أو توزيع كراسة، هي في هذا النمط من الحالات تخصّ الفرد ذاته، ومحلّ تلك السلسلة من التفكير، والبيئة التي جعلت كلّ خطوة جزءاً من سلسلة متعاقبة، هو تاريخ ذلك الفرد وتاريخ عمله، ومعتقده، وتفاعله.

حاول أن تجري مقابلة بين الطريقة المختلفة التي يدمج بها نمط معيّن من الدور الاجتماعي معتقدات بحيث يمكن أن تكون الأفكار، والنظريات والعقائد في الدور أو المفترضة من الدور، وفي بعض المناسبات على الأقل هي غير الأفكار، والنظريات والعقائد التي يعتقد بها الفرد الذي يقوم بالدور. فالكاهن الكاثوليكي يرأس بحكم وظيفته القدّاس، ويؤدي طقوساً وشعائر أخرى، ويشارك في نشاطات تتضمّن أو تفترض ضمنياً أو علناً معتقدات المسيحية

الكاثوليكية. ومع ذلك، فإنّ فرداً مرسوماً كاهناً يقوم بجميع تلك الأمور قد يكون قد فقد إيمانه، وقد تكون اعتقاداته الخاصة غير تلك المعبّر عنها في الأفعال التي يعرّضها دوره، ومختلفة معها، ويمكن رسم ذات التمييز بين الدور والفرد في حالات أخرى عديدة، فالمسؤول النقابي يفاوض بحكم دوره ممثّلي الموظفين، ويقوم بحملة في أوساط أعضائه، بطريقة تفترض بشكل عام ومميّز أن أهداف النقابة - أجور أعلى، وتحسين شروط العمل والاحتفاظ بالوظيفة في داخل النظام الاقتصادي الحالي - هي أهداف مشروعة للطبقة العاملة، وأن النقابات هي الأدوات الملائمة لتحقيق تلك الأهداف، ومع ذلك، فقد يعتقد مسؤول نقابي ما أن النقابات هي مجرّد أدوات لتدجين أفراد الطبقة العاملة وإفسادهم من خلال حرفهم عن أي مصلحة في الثورة، فالمعتقدات الموجودة في عقله وقلبه شيء، والمعتقدات التي يعبّر عنها دوره ويفترضها هذا الدور شيء آخر.

إذن، تتواجد حالات عديدة توجد فيها مسافة بين الدور والفرد تكون نتيجتها توسط درجات مختلفة من الشكّ، والتسوية، والتأويل أو السخرية، علاقة الفرد بالدور، والأمر مختلف بالنسبة لما دعوته شخصية، ومصدر الاختلاف هو أن متطلّبات الشخصية مفروضة من الخارج، ومن الطريقة التي ينظر بها الآخرون إلى الشخصيات ويوظّفونها لفهم أنفسهم وتقييمها، ويمكن تعيين الدور تعييناً كافياً، مع أنماط أخرى من الأدوار الاجتماعية، بمفردات المؤسسات التي هو جزء من بنائها وعلاقة الأفراد بهذه المؤسسات، التي يملأون فيها الأدوار. وهذا لا يكفي في حالة الشخصية. فالشخصية موضوع

احترام من قِبل أعضاء الثقافة عموماً، أو من قِبل قسم مهم منهم، فهي التي توفّر لهم مثالاً أعلى ثقافي وأخلاقي. لذا، فإنّ المطلوب، في مثل هذا النوع من الحالات أن يدمج الدور والشخصية. فالمطلوب أن يتطابق النمط الاجتماعي والنمط البسيكولوجي، فالشخصية تشرعن أخلاقياً نمطاً من الوجود الاجتماعي.

آمل أن يكون واضحاً، الآن، سبب انتقائي الأمثلة التي انتقيتها عندما أشرت إلى إنجلترا الفيكتورية وألمانيا فيلهلمين. فمدير المدرسة العامة في إنجلترا والبروفسور في ألمانيا كممثلين فحسب، لم يكونا مجرّد دورين اجتماعيين: فقد وفّرا البؤرة الأخلاقية لمجموعة من المواقف والنشاطات، وكانا قادرين على القيام بتلك الوظيفة لأنهما دمجا النظريات والمزاعم الأخلاقية والميتافيزيقية معاً. وعلاوة على ذلك أقول، إنّ لهذه النظريات والمزاعم درجة معيّنة من التعقيد، ويوجد في داخل مجتمع مدراء المدارس العامة ومجتمع الأساتذة الجامعيين نقاش عام يتعلّق بأهمية أدوارهم ووظائفهم. فتوماس أرنولد (Thomas Arnold) في مدرسة روكبي (Rugby) لم يكن إدوارد ثرينغز (Edward Thrings) في أوبنغهام (Uppingham) وكان مومسن (Mommsen) وشمولر (Schmöller) يمثّلان مواقف أكاديمية مختلفة عن موقف ماكس فيبر. غير أن صياغة الاختلاف كانت بصورة دائمة من داخل سياق ذلك الاتفاق العميق الذي الذي كوّن **الشخصية** التي جسّدها كلّ فرد بطريقته، وفي زماننا أقول، إنّ مذهب العاطفة هو نظرية متجسدة في **شخصيات**، جميعها سيشارك في النظرة العاطفية للتمييز بين الخطاب العقلي واللاعقلي، لكنّها تمثّل تجسيد ذلك التمييز في

بيئات اجتماعية مختلفة جداً. وقد سبق أن عرفنا اثنين منها، وهما: بيئة المحب للفنون والجمال، وبيئة المدير، وعلينا أن نضيف إليهما ثالثة، وهي بيئة الطبيب المعالج. فالمدير يمثّل في شخصيته طمسَ التمييز بين العلاقات الاجتماعية التلاعبية واللاتلاعبية. والطبيب المعالج يمثّل الطمس ذاته، لكن في منطقة الحياة الخاصة. أما المدير، فإنه يتعامل مع كلّ غاية بوصفها مفترضة، وبوصفها خارج مداه، فهو يهتمّ بالتقنية، وبفعالية تحويل المواد الخام إلى منتوجات أخيرة، وتحويل العمل المفتقر إلى مهارة وإلى عمل ماهر، وتحويل الاستثمار إلى أرباح، والطبيب المعالج هو أيضاً، يفترض الغايات، ويعتبرها خارج مداه، وأن اهتمامه أيضاً هو بالتقنية، وبالفعالية في تحويل الأعراض العصبية إلى طاقة موجهة، والأفراد غير المتلائمين اجتماعياً إلى متلائمين. فلا المدير ولا الطبيب المعالج في دوريهما كمدير وكطبيب معالج ينخرطان أو هما قادران على الانخراط في نقاش أخلاقي. فهما ينظران إلى نفسيهما - ويعتبران من قِبل الذين ينظرون اليهما بعيون كعيونهما - أنهما شخصيّتان لا جدال حولهما، ترميان إلى حصر نفسيهما بالعوالم التي يكون فيها الاتفاق العقلي ممكناً - أي من وجهة نظرهم عالم الحقيقة الواقعية، وعالم الوسائل، وعالم الفعالية التي يمكن قياسها.

لا شكّ في أنه أمر مهم، في ثقافتنا أن يحصل تطبيق لمفهوم العلاج الذي يتعدّى منطقة الطبّ البسيكولوجي والتي فيها يكمن محلّه المشروع بشكل واضح. فيليب ريف (Philip Rieff) في كتاب: **انتصار العلاجي** (*The Triumph of the Therapeutic*) (1966)، وأيضاً في كتاب: **إلى زملائي المدرسين** (*To My Fellow*

(*Teachers* (1975)، وثّق ببصيرة مذهلة عدداً من الطرق التي بها أزيحت الحقيقة الصادقة كقيمة، ووضعت الفعالية البسيكولوجية محلّها، وغزت مصطلحات الطبّ العلاجي بنجاح منقطع النظير مناطق مثل التعليم والدين. أما أنماط النظرية المشمولة والتي دفعت لتسويغ مثل تلك الأنماط من الطبّ العلاجي فهي مختلفة اختلافاً واسعاً، لكن النمط نفسه له أهمية اجتماعية أكبر من النظريات التي تهمّ كثيراً من يدافعون عنه ويناصرونه.

لقد قلت عن **الشخصيات**، عموماً، بأنها تلك الأدوار التي توفّر لثقافة ما تعاريفها الأخلاقية، والآن أقول إنّه من الأهمية بمكان أن أؤكّد أني لا أعني بذلك أن المعتقدات الأخلاقية التي تعبر عنها **شخصيات** ثقافة ما وتتضمّنها، سوف تؤمّن موافقة شاملة في داخل تلك الثقافة. على العكس من ذلك، فالذي يحصل بسبب توفيرها بصورة جزئية نقطاً بمثابة البؤرات للاختلاف، هو قدرتها على القيام بمهمتها المحدّدة. لذا فإنّ الطابع الأخلاقي المحدّد للدور الإداري في ثقافتنا يجد برهانه في عدد متنوّع من الهجومات المعاصرة على أنماط النظريات والممارسات الإدارية والتلاعبية، كما يجده في الولاء لها، والذين يهاجمون البيروقراطية بفعالية ومن دون توقّف يعزّزون الفكرة المفيدة أنه بمفردات العلاقة مع البيروقراطية يجب على الذات أن تعرف نفسها، ومنظّرو التنظيم من الفيبريين الجدد وورثة مدرسة فرانكفورت يتعاونون في مجموعة بمثابة كورس المسرح في الوقت الحاضر.

طبعاً، أنا لا أريد أن أوحي بوجود أي شيء فريد خاص

بالحاضر في هذا النوع من الظاهرة. فغالباً وربما دائماً ما تحصل الذات على تعريفها الاجتماعي من خلال النزاع والتضارب، وعلى كلّ حال، هذا لا يعني كما ظنّ بعض المنظّرين أنّ الذات هي الأدوار الاجتماعية التي ورثتها، أو أنها ستصير كذلك. فالذات، بوصفها متميّزة عن أدوارها لها تاريخ وتاريخ اجتماعي، ولا يمكن فهم الذات عند نصير مذهب العاطفة إلا بوصفها الناتج الأخير لمجموعة من التطورات طويلة ومعقّدة.

حول الذات، كما يعرضها مذهب العاطفة علينا أن نلاحظ فوراً ما يأتي: أنه لا يمكن مطابقتها ببساطة أو بصورة مطلقة مع أي موقف أخلاقي خاص أو مع أي وجهة نظر (بما في ذلك وجهة نظر الشخصيات التي تتضمّن مذهب العاطفة اجتماعياً)، وذلك للحقيقة المفيدة أن أحكامها هي بلا معيار في المطاف الأخير. ولا تجد الذات الحديثة تحديداً، أعني الذات التي دعوتها عاطفية مجموعة حدود لذلك، يمكنها بالاستناد اليها أن تصدر حكماً، لأنّ تلك الحدود لا يمكن اشتقاقها إلا من معايير التقييم العقلية، والذات العاطفية تفتقر إلى مثل هذه المعايير كما رأينا. فيمكن نقد كلّ شيء من أي وجهة نظر تتبناها الذات، بما في ذلك اختيار الذات لوجهة نظر كي تتبناها، وفي هذه القدرة للذات على تجنّب أي مطابقة ضرورية مع أي مسائل عملية جائزة، كما رآها بعض الفلاسفة الحديثين التحليليين منهم والوجوديين، جوهر الفاعل الأخلاقي. فأن تكون فاعلاً أخلاقياً، بحسب هذه النظرة معناه بالضبط أن تكون قادراً على الامتناع عن أي موقف وكل موقف ينخرط فيه الإنسان، وعن أي صفة يمكن للمرء أن يحوزها، والحكم عليها من وجهة

نظر شاملة وتجريدية منفكّة عن أي خصوصية اجتماعية. فأي إنسان وكل إنسان يمكنه أن يكون فاعلاً أخلاقياً إذن في الذات، وليس في الأدوات والممارسات الاجتماعية، ويجب تعيين مكان الفاعلية الأخلاقية. وأرى أنه لا يوجد أكثر حسماً وفصلاً في هذا التضاد بين دمقرطة الفعالية الأخلاقية واختيارات النخبويين لاحتكارات الخبرة الإدارية والعلاجية الطبّية. فكلّ فاعل عقلي، ولو بمقدار قليل من العقلانية، يجب حسبانه فاعلاً أخلاقياً. غير أن المديرين والمعالجين الأطباء يتمتعون بوضعهم ومرتبتهم بداعي عضويتهم في نظام تراقبيات خاص بالمهارة والمعرفة. وفي ساحة الواقع توجد إجراءات لإزالة الاختلاف، أما في ساحة الأخلاق، فإنّ الاختلاف في المطاف الأخير يبجّل بعنوان التعددية.

هذه الذات المدمقرطة التي ليس لها محتوى اجتماعي ولا هوية اجتماعية يمكن أن تكون أي شيء، وتتخذ أي دور أو أي وجهة نظر، وذلك لأنّها في ذاتها ولذاتها لاشيء. فعلاقة الذات الحديثة بأفعالها وأدوارها، حصل تصوّرها من قِبل منظّريها الدقيقين والعارفين بما بدا للوهلة الأولى، فهناك طريقتان مختلفتان وغير متسقتين، فقد رسم سارتر الثلاثينات والأربعينات - الذات بأنها متميّزة كلياً عن أي دور اجتماعي خاص يمكن أن تفترضه، في حين أن إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman) كان عكس ذلك، فقد تخلّص من الذات بتحويلها إلى ما تلعبه من دور، قائلاً إنّ الذات بتحويلها إلى ما تلعبه من دور، وقائلاً إنّ الذات لا تزيد على أن تكون بمثابة مشجب تعلق عليه ثياب الدور (Goffman, 1959, p. 253)، واعتبر سارتر أن الخطأ الرئيسي يمثل في المطابقة بين الذات

وأدوارها، وهذه غلطة تحمل عبء الإيمان السيئ والفوضى الفكرية أيضاً. أما غوفمان، فقد رأى الخطأ الرئيسي ماثلاً في الافتراض بوجود ذات جوهرية تتعدّى العرض المركّب للعب الدور، وهو خطأ يقترفه الذين يحتفظون بجزء من العالم الإنساني، سالماً من السوسيولوجيا. ومع ذلك، فإنّ النظريتين المتعارضتين تشتركان في الكثير من الأمور، ويمكن أن يحترمها المرء بعد أوّل ذِكر لها. ففي أوصاف غوفمان للعالم الاجتماعي لا يزال هناك ما يمكن إدراكه وهو أن، أنا، الشجبية، المشجب البسيكولوجي الذي ينفي عنه الذاتية الجوهرية تطير مختفية من موقف مبني الدور إلى آخر. عند سارتر يتميّز اكتشاف الذات الذاتي بأنه الاكتشاف بأن الذات لا شيء، فهي ليست بجوهر بل مجموعة من إمكانيات مفتوحة دائماً. وهكذا نرى أنه يوجد على مستوى عميق اتفاق يقع في أساس فروقات سارتر وغوفمان الظاهرة على السطح، وهما لا يشتركان بشيء سوى ذلك، وهو، أنهما يحسبان الذات في مواجهة العالم الاجتماعي. فعند غوفمان الذي يعتبر العالم الاجتماعي كلّ شيء، تبدو الذات بمثابة لا شيء إطلاقاً، فهي لا تشغل فضاءً اجتماعياً. أما سارتر، فقد رأى أنه، مهما كان الفضاء الاجتماعي الذي تشغله الذات، فإنّها تقوم بذلك عرضياً فقط، فهو أيضاً لا يحسب الذات ذات وجود فعلي بأي شكل.

ما هي الأنماط الأخلاقية المتاحة للذات المتصوّرة على ذلك النحو؟ للإجابة على هذا السؤال، علينا بادئ ذي بدء أن نذكر الميزة الثانية للذات العاطفية، وهي افتقارها لأي معايير نهائية، وعندما أصفها على هذا النحو فإني أشير إلى ما سبق أن لاحظناه، وهو أنه

مهما كانت المعايير أو المبادئ أو الولاءات التقييمية التي توافق عليها الذات العاطفية، فيجب أن تفسّر على أنها تعابير عن مواقف، وتفضيلات، وخيارات، ليست محكومة بمعيار، أو بمبدأ أو بقيمة، لأنها تقع في أساس كلّ ولاء لمعيار، مبدأ أو قيمة، وتقع قبلها، ويتبع هذا أن الذات العاطفية لا تتمكّن من أن يكون لها تاريخ عقلي في انتقالاتها من حالة التزام أخلاقي إلى حالة أخرى. فالنزاعات الداخلية هي بالنسبة إليها لا بدّ من أن تكون في أساس المجابهة بين حالة اعتباطية وأخرى. فهي ذات من دون استمراريات، ما خلا استمرارية الجسد الذي هو حاملها، والذاكرة التي تتجمّع في ماضيها بأفضل ما تستطيع، ونحن نعرف من حاصل النقاشات حول الهوية الشخصية التي أجراها لوك (Locke)، باركلي (Berkeley) بتلر (Butler) وهيوم أنّ لا أحد منها بمفرده أو مجتمع هو كافٍ لتحديد تلك الهوية والاستمرارية المتأكدة منها الذوات الواقعية.

هكذا، قد يبدو أن الذات المتصوّرة على ذلك النحو هي من جهة متميّزة كلياً عن تجسّداتها الاجتماعية، وتفتقر من جهة أخرى لأي تاريخ عقلي خاص بها، ولها صفة مجرّدة أو شجبية. لذا، تجدر الإشارة إلى أن شرح المذهب السلوكي للذات هو معقول بتلك الطريقة كما بأي طريقة أخرى. فلا ينشأ ظهور صفة تجريدية وشجبية من أي ثنائية ديكارتية باقية، وإنّما من درجة التضاد، بل من درجة الخسران التي تظهر إذا قارنّا الذات العاطفية مع أسلافها التاريخية. فإحدى طرق النظر الجديد للذات العاطفية، تكون بمعرفة أنها عانت من حرمان من صفات وتجريد منها، كان يعتقد بأنها تخصها في مرة من المرّات. أما الآن فتعتبر الذات مفتقرة لأي

هوية اجتماعية ضرورية، لأن ذلك النوع من الهوية الاجتماعية الذي تمتعت به مرّة، لم يعدّ متاحاً، فالذات الآن تُحسب بلا معيار، لأن نوع الغاية (Telos) التي كانت تحكم وتتصرف بها لم يعدّ يُظنُّ بأنها ذات مصداقية، فأي نوع من الهوية وأي نوع من الغاية كانا؟

في العديد من المجتمعات التقليدية ما قبل-الحديثة يعرِف الفرد نفسه أو نفسها ويُعرف من قِبل الآخرين عبر عضويته أو عضويتها في عدد من المجموعات الاجتماعية. مثلاً، أنا أخ، وابن خال، وحفيد، وفرد من أفراد هذا المنزل، وتلك القرية، وتلك القبيلة. هذه الخصائص التي تنتمي للكائنات البشرية ليست بعرضية لكي تنتزع بغية اكتشاف ذاتي الحقيقة. فهي جزء من جوهري، وتعرف جزئياً على الأقل، وكليّاً أحياناً بالتزاماتي وواجباتي. فالأفراد يرثون فضاءً معيناً داخل مجموعة متشابكة من العلاقات الاجتماعية، فإذا خسروا ذلك الفضاء، فإنهم ليسوا بشراً من نوع محدّد، بل يكونون في أفضل الأحوال غرباء أو منبوذين مثل النفايات. فأن تعرف نفسك بأنك شخص اجتماعي لا يعني أن تشغل وضعاً ساكناً وثابتاً، بل هو أن تجد نفسك، في مرحلة من المراحل، في رحلة بأهداف موضوعية، وأن تتحرّك في الحياة معناه أن تقوم ببعض التقدّم نحو غاية مفترضة - أو أن تفشل في التقدّم نحوها. لذا، فإن الحياة المكتملة والمتحقّقة تحققاً مرضياً هي إنجاز، والموت هو النقطة التي عندها يحكم على الإنسان بأنه سعيد أو تعيس. ومن هنا كان المثل اليوناني القديم: لا تدعو الإنسان سعيداً حتّى يموت.

هذا المفهوم للحياة الإنسانية كلها، بوصفها موضوعاً أوليّاً

ورئيسياً لتقييم موضوعي ولاشخصي، وبوصفه تقييماً يوفر محتوى للحكم على أفعال خاصة أو مواضيع فرد من الأفراد قد توقّف عن أن يكون متاحاً، بشكل عام، وفي مرحلة ما في عملية التقدّم - إذا أمكن وصفها كذلك - نحو الحداثة وفي داخلها. فقد عبّر ولم يُلاحظ بمقدار ما، إذ احتُفي به تاريخياً بمعظمه لا باعتباره خسراناً، وإنما بوصفه تهنيئاً للذات، وبوصفه ظهوراً للفرد وهو محرّر من جهة من القيود الاجتماعية، قيود الأنظمة التراتبية الكابحة التي رفضها العالم الحديث منذ ولادته ومن جهة أخرى من ما اعتبرته الحداثة بأنه خرافات الغائية، وقول هذا الشيء معناه ملاحظة أن الذات الحديثة، والذات العاطفية باكتسابها سيادةً في عالمها الخاص، خسرت حدودها التقليدية التي توفرها الهوية الاجتماعية والنظرة إلى الحياة الإنسانية على أنها منظمة لغاية ما.

مع ذلك، لقد ذكرت آنفاً، أن الذات العاطفية لها تعريفها الاجتماعي الخاص بها. فهي تمثّل في، أو هي جزء لا يتجزأ من، نمط متميّز من النظام الاجتماعي، ذلك الذي نقيم فيه حالياً في الأقطار المدعوة بأنها تقدّمية. فتعريفها هو نظير تعريف تلك الشخصيات التي تحتلّ الأدوار الاجتماعية وتقدّمها، وإن تفريع العالم الاجتماعي المعاصر إلى عالم التنظيم الذي يفترض فيه أن الغايات موجودة وليست متاحة للفحص العقلي وعالم الشخص والذي يكون فيه الحكم والنقاش الخاصين بالقيم عاملين مركزيين، لكن لا وجود فيه لحلّ اجتماعي عقلي للمسائل، أقول إنّ ذلك التفريع يجد تمثيله الداخلي في علاقة الذات الفردية بأدوار الحياة الاجتماعية وشخصياتها.

ذلك التفريع هو ذاته مفتاح مهم للخصائص الرئيسيّة للمجتمعات الحديثة، وقد يمكننا من تجنّب الانخداع بنقاشاتها السياسية الداخلية، وغالباً ما تحصل تلك النقاشات بلغة تضادّ مفترض بين المذهب الفردي والمذهب الجمعي، وكل واحد منها يظهر بأشكال عقيدية متنوعة. فمن ناحية، هناك المنافحون المعروفون عن الحرية الفردية، ومن ناحية أخرى هناك المنافحون عن التخطيط والتنظيم للسلع المتاحة بواسطة التنظيم البيروقراطي. غير أن الواقع هو أن ما هو حاسم يتمثّل في الذي تتّفق عليه الأطراف المتنازعة، أعني، أنه يوجد نمطان فقط للحياة الإنسانية، متاحان لنا، في أحدهما تكون السيادة للأفراد الأحرار وخياراتهم العشوائية، وفي الآخر تكون السيادة للبيروقراطية التي تحدّد الخيارات الحرّة والعشوائية للأفراد. وفي ضوء هذا الاتفاق الثقافي العميق، ليس بالأمر الغريب أن نجد سياسات المجتمعات الحديثة تتأرجح بين حرية ليست سوى افتقار لتنظيم سلوك الفرد وأشكال من الضبط الإداري الجمعي ليس مصمّماً إلا لتحديد وتقييد فوضى المنفعة الذاتية. إن نتائج فوز طرف أو آخر غالباً ما يكون لها أهمية كبرى ومباشرة، لكن، وكما فهم سولجنيتسين (Solzhenitzyn) فهماً جيداً، عندما قال، إنّه لا يمكن احتمال طريقتي الحياة، كلتيهما في المدى الطويل فهما مفرطتان ولا تطاقان. وهكذا نرى أن المجتمع الذي نعيش فيه هو مجتمع فيه البيروقراطية والفردية شريكان، وخصمان متنازعان أيضاً. في المناخ الثقافي لهذه الفردية البيروقراطية تجد الذات العاطفية أنها، وبصورة طبيعية، في منزلها.

بعد الآن آمل أن تكون الموازاة قد صارت واضحة، الموازاة

بين بحثي في ما دعوته الذات العاطفية وبحثي النظريات العاطفية للحكم الأخلاقي - سواء أكانت لستيفنسون، أو نيتشه أو سارتر. في الحالتين، كلتيهما، ناقشت وقلت ما هو معقول بوصفه نتيجة علمية لتغيّر تاريخي فحسب، وفي الحالتين كلتيهما جابهت مواقف نظرية ادّعى المنافحون عنها أن ما أعتبره خصائص ما هو حديث هو من نتاج تاريخي يشكّل خصائص ضرورية وأبدية لجميع الأحكام الأخلاقية، ولأي واحد منها، ولجميع الذاتيات، وأي واحدة منها. فإذا كانت حجتي صحيحة أننا لسنا كذلك، بالرغم من أن الكثيرين منا قد صار، أو جزئياً صار، ما قال سارتر وغوفمان إننا ما نكونه، لأننا، وبالضبط، الورثة الأخيرون- إلى الآن - لعملية تحوّل تاريخي.

هذا التحوّل للذات وعلاقتها بأدوارها من أنماط وجود تقليدية إلى أشكال عاطفية معاصرة لم يكن ليحدث لو أن أشكال الخطاب الأخلاقي، لغة الأخلاق، لم تتحوّل أيضاً في ذات الوقت. وفعلياً أقول، إنه من الخطأ فصل تاريخ الذات وأدوارها عن تاريخ اللغة التي تحدّدها الذات، والتي بها يعبّر عن الأدوار. فما نكتشفه هو تاريخ واحد وحيد وليس بتاريخين متوازيين. وكنت قد ذكرت، في المطلع عاملين رئيسيين خاصين بالخطاب الأخلاقي المعاصر. أحدهما تنوّع المفاهيم المحدثة وعدم إمكانية مقارنتها. والثاني هو التوظيف التأكيدي للمبادئ النهائية في محاولات إقفال الجدل الأخلاقي. فلكي نكتشف من أين جاءت سمات خطابنا تلك، وكيف تمّت صياغتها، ولماذا، كلّ ذلك يشكل استراتيجية واضحة لبحثي، ولأداء هذه المهمة، أتحوّل الآن.

الفصل الرابع

الثقافة السلفية ومشروع التنوير التسويغي للأخلاق

ما سوف أقوله هو أن سلسلة الأحداث الرئيسيّة في التاريخ الاجتماعي التي حوّلت ومزّقت الأخلاق، وإذا صحّت نظرتي المتطرّفة أقول، عُزِلت الأخلاق - فخلقت إمكانية الذات العاطفية مع صورتها المميزة، صورة علاقة الكلام وأنماطه - كانت سلسلة أحداث في تاريخ الفلسفة، وأنه في ضوء **ذلك** التاريخ، يمكننا أن نفهم كيف وجدت خصائص الخطاب الأخلاقي المعاصر اليومي، وبالتالي كيف تمكّنت الذات العاطفية من أن تجد وسائل تعبير. مع ذلك أسأل كيف أمكن أن يكون ذلك كذلك؟ في ثقافتنا تعتبر الفلسفة الأكاديمية نشاطاً اختصاصياً وهامشياً جداً. فمن وقت لآخر يسعى أساتذة الفلسفة إلى ارتداء ثوب العلاقة وبعض من الأفراد الذين تعلّموا في الكليات لا تزال تسكن في ذاكرتهم بقايا من مادة الفلسفة رقم 100. غير أن كليهما سيذهلان وكذلك الجمهور الأوسع سوف يذهل، إذا قيل كما أقول الآن، إن جذور بعض المسائل التي

تشغل الانتباه الاختصاصي للفلاسفة الأكاديميين، وجذور بعض المسائل ذات القيمة المركزية لحياتنا الاجتماعية والعملية اليومية، هي ذاتها، ولن يتبع الذهول المفاجئ إلا عدم التصديق، إذا أضيف القول إننا لا نفهم فضلاً عن أننا لا نحلّ، واحدة من مجموعات المسائل تلك، من دون فهم الأخرى.

مع ذلك أقول إن لا مقبولية الأطروحة تقلّ إذا وضعت في شكل تاريخي. وذلك، لأن الرأي هو أن ثقافتنا العامة وفلسفتنا الأكاديمية كليهما وفي جزء رئيسي نتاج ثقافة كانت الفلسفة فيها تؤلّف شكلاً رئيسياً من النشاط الاجتماعي، وكان دورها ووظيفتها فيه مختلفين عمّا لها لدينا الآن. وكما سوف أقول، كان فشل تلك الثقافة في حلّ مسائلها، وهي مسائل كانت عملية وفلسفية في ذات الوقت، هو عامل واحد أو هو العامل المفتاح في تحديد صورة المسائل الفلسفية الأكاديمية ومسائلنا الاجتماعية العملية. فما هي تلك الثقافة؟ هي ثقافة قريبة من ثقافتنا، حتّى إنَّه لا يسهّل علينا دائماً أن نفهم تميّزها، واختلافها عن ثقافتنا، وبالتالي ليس من السهل فهم وحدتها واتساقها المنطقي، ولهذا هناك أسباب عرضية أخرى أيضاً.

أحد تلك الأسباب الخاص بالسؤال، لماذا لا تعنينا، أحياناً، وحدة واتساق ثقافة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ويمثُل ذلك في أننا غالباً ما نفهمها بوصفها حدثاً في التاريخ الثقافي الفرنسي. والواقع هو أن فرنسا، من وجهة نظر تلك الثقافة نفسها، كانت أكثر الأمم المتنوّرة رجعية وتخلفاً. فغالباً ما تطلّع الفرنسيون أنفسهم بشكل علني إلى النماذج الإنجليزية، لكن إنجلترا بدورها

كانت محجوبة من قبل إنجازات التنوير الاسكتلندي. أعظم الشخصيات كانت بكلّ يقين، ألمانية: كَنْت وموزار (Mozart) غير أنه نسبة للتنوّع الفكري، وللمجال الفكري أيضاً، لا يستطيع حتّى الألمان أن **يتجاوزوا** هيوم، وآدم سميث، وآدم فيرغسون (Adam Ferguson)، وجون ميلار (John Millar) ، ولورد كيمس (Lord Kames) ولورد مونبودو (Lord Monboddo) . فالذي افتقر إليه الفرنسيون كان ثلاثة عناصر هي: خلفية بروتستانتية علمانية، وطبقة مثقّفة تصل ما بين الموظفين والحكم، ورجال الدين والمفكرين العلمانيين في جمهور قارئ واحد، ونمط جامعي جديد وحي كالذي أمثلته كانت في كونيغسبرغ (Königsberg) في الشرق، وفي إدنبورغ (Edinburgh) وغلاسغو (Glasgow) في الغرب. وكان مفكّرو القرن الثامن عشر الفرنسيون يؤلّفون نخبة، ومجموعة مثقّفة ومغتربة، في حين أن مفكري القرن الثامن عشر من الإسكتلنديين، والإنجليز، والهولنديين، والدانماركيين والبروسيين كانوا على العكس في مواطنهم في العالم الاجتماعي، حتّى عندما كانوا ينتقدونه أشد الانتقاد. فكان على النخبة الفكرية الفرنسية في القرن الثامن عشر أن تنتظر الروس إلى القرن التاسع عشر قبل أن يتمكّنوا من إيجاد أي نظير في مكان آخر.

لذا، فإن ما نبحث فيه هو ثقافة هي بشكل رئيسي ثقافة أوروبية شمالية. أما الإسبان، والإيطاليون والفاليون الإسكتلنديون، والشعوب السلافية اللغة فلا تنتمي إليها. فلم يكن لفيكو (Vico) دور يلعبه في تطورها الفكري. فقد كان لها مراكز أمامية خارج أوروبا الشمالية بخاصة في نيوإنجلاند وسويسرا. وكان لها نفوذ

وتأثير في جنوب ألمانيا، والنمسا، وهنغاريا ومملكة نابولي. وكان لدى معظم النخبة الفكرية الفرنسية في القرن الثامن عشر إرادة للانتماء إليها بالرغم من اختلافات أوضاعهم. فعلياً كان الذي حصل هو أن المرحلة الأولى على الأقل من الثورة الفرنسية يمكن فهمها بوصفها محاولة للدخول بواسطة وسائل سياسية في تلك الثقافة الأوروبية الشمالية، وبالتالي إزالة الفجوة بين الأفكار الفرنسية والحياة الفرنسية الاجتماعية والسياسية. ولا شكّ في أن كَنْت أدرك الثورة الفرنسية على أنها تعبير سياسي عن فكر قريب جداً من فكره.

كانت ثقافة موسيقية، وقد يكون هناك علاقة وثيقة بين هذه الحقيقة ومسائل الثقافة الفلسفية الرئيسيّة أكثر مما كان يظن. وذلك لأن علاقة معتقداتنا بالجمل التي نغنيها فقط أو نغنيها بشكل رئيسي، فضلاً عن علاقتنا بالموسيقي التي ترافق هذه الجمل، ليست أبداً مثل علاقة معتقداتنا بالجمل التي نقولها، بشكل رئيسي، ونقولها على نحو تأكيدي. فعندما يصير القداس الكاثوليكي نوعاً متاحاً لأداء الحفلات الموسيقية من قِبل البروتستانتيين، وعندما نصغي لنصّ الكتاب المقدس لأن باخ (Bach) كتبه وليس بداعي ما كتبه القديس متى (Matthew) عندئذٍ، تكون النصوص المقدّسة قد حُفظت في شكل تحطمّت فيه الروابط التقليدية مع المعتقد، وحتّى بمقدار ما عند الذين لا يزالون يحسبون أنفسهم مؤمنين. طبعاً، ليس المقصود هو عدم وجود صلة بالمعتقد، فأنت لا تستطيع ببساطة أن تفصل موسيقى باخ، وهاندل (Handel) أيضاً عن الدين المسيحي. غير أننا نعني أن التمييز التقليدي المألوف بين ما هو ديني وما هو

استطيقي صار ضبابياً ولم يعدّ واضحاً. وهذا ينطبق على المعتقدات الجديدة عندما تكون المعتقدات تقليدية. فماسونية موزارت الحرّة التي قد تكون ديانة عصر التنوير بامتياز (Par Escellence) ذات علاقة غامضة بـآلة النفخ الموسيقية الساحرة (The Magic Flute)، مثل علاقة مسيح هاندل (Handel's Messiah) بالمسيحية البروتستانتية.

إذن، تلك كانت ثقافة لا تشمل فقط نوع من تغير في المعتقد مثلته البروتستانتية العلمانية، وإنما أيضاً كانت عند الذين اعتقدوا بتغيير في أنماط الاعتقاد. فليس بالأمر المذهل أن تنشأ مسائل رئيسيّة تتعلّق بتسويغ المعتقد، وقبل كلّ شيء، تسويغ المعتقد الأخلاقي الذي تعودنا على تصنيف الأحكام، والحجج والأفعال بمصطلحات الأخلاق لدرجة نسينا عندها كم كانت الفكرة جديدة في ثقافة عصر التنوير. فلننظر في حقيقة لافتة جداً:

في ثقافة عصر التنوير لم تعد اللغة الأولى للخطاب الثقافي اللغة اللاتينية، لكنّها ظلت لغة التعليم الثانية وفي اللغة اللاتينية كما في اللغة اليونانية لا وجود لكلمة يمكن ترجمتها ترجمة صحيحة بكلمتنا مثل، كلمة، وأخلاقي، أو أقول، فلا وجود لمثل هذه الكلمة إلى أن ترجمت كلمتنا، أخلاقي، (Moralis) مثل سابقتها اليونانية، أخلاقي (Ethikos)، وكان شيشرون (Cicero) قد ابتدع (Moralis)، لترجمة الكلمة اليونانية في كتابه: *De Fato* وتعني، تخصّ الخلق، حيث لم يعنِ خلق الإنسان أكثرَ من مجموعة تصرفاته وميوله للسلوك بطريقة لا بأخرى، وأن يقود نوعاً واحداً خاصاً من الحياة.

الاستعمالات الأولى لكلمة، أخلاقي، في اللغة الإنجليزية ترجمت الاستعمال اللاتيني، ومضت في استعمالها كاسم، حيث عنت، أخلاقية، أي مقطع أدبي يتمثّل في الدرس العملي الذي يعمله، وفي تلك الاستعمالات الأولى لم تكن كلمة، أخلاقي، مضادة لتعابير مثل متعقّل، أو، ذي منفعة ذاتية، ولا مع تعابير مثل، قانوني، أو، ديني وكانت الكلمة ذات المعنى الأقرب إليها هي ببساطة كلمة، عملي، وفي تاريخها اللاحق كانت جزءاً من تعبير، فضيلة أخلاقية، ثمّ صارت صفة في حدّ ذاتها، مع ميل متواصل لتضييق معناها، وفي القرنين السادس عشر والسابع عشر اتّخذت معناها الحديث المعترف به، وصارت متاحة للاستعمال في السياقات التي ذكرتها قبل قليل، وفي أواخر القرن السابع عشر استعملت لأول مرة، بمعناها الأكثر تحديداً، بالمعنى ذي الصلة بالسلوك الجنسي، بشكل رئيسي. فكيف حصلت المساواة بين أن يكون الإنسان، لا أخلاقياً، وأن يكون، منحلاً أخلاقياً، وكمصطلح خاص بذلك؟

الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ من تأجيلها. لأنه لا يمكن سرد قصة تاريخ الكلمة، أخلاقي، بشكل كافٍ ووافٍ بمعزل عن شرح لمحاولات توفير تسويغ عقلي للأخلاق في تلك الفترة التاريخية -لنقل من عام 1630 إلى عام 1850 - عندما اكتسبت معنى عاماً وخاصاً في ذات الوقت. في تلك الفترة صارت، الأخلاق، الاسم الخاص بتلك المنطقة الخاصة التي فيها سمح لقواعد السلوك التي ليست ثيولوجية ولا قانونية ولا استطيقية بأن يكون لها فضاء ثقافي خاص بها؛ إلا في أواخر القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وعندما صار التمييز بين ما هو أخلاقي عن ما هو ثيولوجي

وقانوني واستطيقي عقيدةً مقبولة، صار مشروع تسويغ عقلي مستقلّ للأخلاق رئيسياً في الثقافة الأوروبية الشمالية، وليس فقط الشغل الشاغل لمفكرين أفراد.

أطروحة رئيسيّة لهذا الكتاب تفيد أن تعطّل ذلك المشروع وفّر الخلفية التاريخية، التي بالاستناد إليها تصبح حالات ومآزق ثقافتنا مفهومة ولتسويغ الأطروحة لا بدّ من سرد بمقدار من التفصيل لتاريخ ذلك المشروع وتعطّله، وإنّ أكثر طريقة منوّرة لسرد ذلك التاريخ تكون بسرده رجوعاً إلى الوراء، بدءاً من تلك النقطة التي عندها، ولأول مرة، ظهرت وجهة النظر الحديثة المتميّزة بشكل مكتمل النضج. ما اعتبرته سابقاً وجهة نظر حديثة متميزة، كان تلك التي تتصوّر الجدل الأخلاقي بلغة المجابهة بين المقدمات الأخلاقية والالتزام الأخلاقي غير المتسقين واللذين لا يمكن مقارنتهما، كتعبير عن خيار ليس له معيار بين تلك المقدّمات، وهو نوع من الاختيار لا يمكن توفير تسويغ عقلي له، وقد قُدّم هذا العنصر الاعتباطي في ثقافتنا الأخلاقية بوصفه اكتشافاً فلسفياً - والواقع، بوصفه اكتشافاً من نوع مربك ومروع - حصل منذ زمن بعيد، قبل أن يصبح مألوفاً في الخطاب اليومي. الواقع هو أن الاكتشاف قُدّم أول ما قُدّم بالضبط بقصد ترويع وإثارة اشمئزاز المساهمين في الخطاب الأخلاقي اليومي، في كتاب، هو محصّلة وكلمة قصيرة إحيائية لذكرى المحاولة المنظّمة لعصر التنوير لاكتشاف تسويغ عقلي للأخلاق والكتاب كان كتاب كيركيغارد (Kierkegaard) إما-أو (*Enten-Eller*)، وإذا لم نعتد على قراءته بمفرادت هذا المنظور التاريخي، فمردّ ذلك هو أن المألوفية المفرطة لأطروحته

بلّدت شعورنا بجديده المدهش في زمان ومكان كتابته، أعني ثقافة مدينة كوبنهاغن (Copenhagen) الأوروبية الشمالية في عام 1842.

للكتاب: **إما-أو** (*Enten-Eller*) ثلاث سمات رئيسيّة علينا أن ننتبه إليها. أولاها الرابطة بين نمط عرضه وأطروحته الرئيسيّة. فهو كتاب يلبس فيه كيركيغارد عدداً من الأقنعة، وبعددها ذاته يبدع نوعاً أدبياً جديداً. لم يكن كيركيغارد المؤلّف الأوّل الذي قسّم الذات ليضعها بين سلسلة من الأقنعة، كلّ واحد منها يقوم بحفلة تنكرية لذات مستقلة، وهكذا بُغية خلق نوع أدبي جديد يكون المؤلّف فيه حاضراً بوصفه نفسه بشكل مباشر وحميم أكثر من أي شكل من أشكال الدراما التقليدية، ومع ذلك، فإنّه، بقسمته لذاته ينفي حضوره الخاص. أما ديدرو (Diderot) في كتابه: *Le Neveu De Rameau* كان أول معلم لهذا النوع الجديد والحديث بصورة خاصة. غير أنه يمكننا أن نرى سلفاً جزئياً لديدرو وكيركيغارد في ذلك النقاش الذي دار بين الذات الريبية والذات المسيحية الذي قصد باسكال (Pascal) أن يديره في كتابه: **الأفكار** (*Pensées*)، وهو النقاش الذي ليس في حوزتنا منه سوى شذرات غير مرتبطة.

أعلن كيركيغارد عن قصده من تصميم شكل كتابه: **إما / أو** (*Enten-Eller*) باسم مستعار بأنه يهدف عرض خيارٍ أخيرٍ للقارئ ، وهو نفسه عجز عن امتداح خيار دون غيره، لأنه لم يظهر مثل نفسه، إطلاقاً. فـ "A" يوصي بطريقة الحياة الاستطيقية و"B" يوصي بطريقة الحياة الأخلاقية، وفيكتور إيرميتا (Victore Eremita) يحرّر ويضع حواشي أوراقٍ لكليهما. فالخيار بين الأخلاقي

والاستطيقي ليس هو الخيار بين الخير والشرّ، إنه الخيار في ما إذا كان عليك أن تختار أو لا تختار بمفردات الخير والشرّ. ففي صميم طريقة الحياة الاستطيقية، كما يصفها كيركيغارد، توجد المحاولة لفقدان الذات في الخبرة الحاضرة المباشرة، ونموذج التعبير الاستطيقي هو العاشق الرومنطيقي الفارق في عاطفته الخاصة على النقيض من ذلك النموذج الأخلاقي الذي هو الزواج، والذي هو حالة التزام وواجب عبر الزمن، يكون فيه الحاضر مرتبطاً بالماضي وبالمستقبل.

لنفترض أحداً لم يعتنق أياً منها بعد، وأنه يواجه الاختيار بينهما. حالتئذٍ لا يمكن تقديم أي سبب لتفضيل أحدهما على الآخر. لأنه، إذا دعم سبباً مقدّماً طريقة الحياة الأخلاقية - والحياة بتلك الطريقة سوف تفي بمتطلبات الواجب أو ستكون الحياة بتلك الطريقة قبولاً بالكمال الأخلاقي كهدف، وإخفاءٍ لنوع ما من المعنى لأفعال المرء - فإنّ الشخص الذي لم يعتنق بعد الطريقة الأخلاقية أو الاستطيقية يظلّ عليه أن يختار فيما إذا كان عليه أن يعامل ذلك السبب بوصفه حائزاً على أي قوة أو لا يعامله كذلك. فإذا كان له قوة من أجله، يكون قد اختار الطريقة الأخلاقية، والتي لم يخترها بحسب الفرضية، وكذلك الأمر أيضاً في حالة وجود أسباب داعمة للطريقة الاستطيقية. والذي لم يختر بعد، عليه أن يختار مبادئه الأولى، ولأنها مبادئ **أولى**، سابقة لكلّ ما عداها في سلسلة التفكير، فلا يمكن تقديم أسباب نهائية إضافية لدعمها.

هكذا، نجد أن كيركيغارد يقدّم نفسه على أنه غير مصادق

على أي موقف، فهو ليس A، ولا B وإذا اعتبرناه عارضاً للموقف المفيد عدم وجود أسس عقلية للاختيار بين الموقفين، وأن الاختيار ذا الصيغة إما/ أو هو نهائي، فإنّه سينكر ذلك أيضاً، لأنه ليس فيكتور إيرميتا (Victor Eremita) مثلما هو ليس A، أوB، ومع ذلك هو في كلّ مكان في ذات الوقت، وقد نتمكّن من الكشف عن حضوره الأكثر في الاعتقاد الذي وضعه على فم B، والمفيد أن أي واحد يواجه الخيار بين الاستطيقي والأخلاقي سوف يختار الأخلاقي، لأن الطاقة والعاطفة الخاصتين بالاختيار الجدي سوف تدفعان الشخص الذي يختار إلى الأخلاقي. (وهنا أعتقد أن كيركيغارد يؤكّد - إذا كان كيركيغارد هو الذي يؤكّد - ما هو خطأ، أعني: يمكن اختيار الاستطيقي اختياراً جدياً، بالرغم من أن عبء اختياره يمكن أن يكون عاطفياً مثل اختيار الأخلاقي، وأنا أفكّر خاصة في أولئك الشبان من جيل والدي الذين كانوا يراقبون مبادئهم الأخلاقية السابقة تموت مع موت أصدقائهم في الخنادق في الجرائم الجماعية في آبرس (Ypres) وفي سوم (Somme) والذين عادوا معتبرين أن لا شيء سيهمهم ثانية، وابتدعو النقاهة الاستطيقية في التسعينات والعشرينات.

طبعاً، شرحي لعلاقة كيركيغارد بـ الكتاب: *Enten-Eller* يختلف اختلافاً حاسماً عن الشرح الذي وضعه كيركيغارد نفسه لاحقاً، عندما راح يفسّر كتاباته عبر الاستذكار بمفردات مهمة واحدة لا تتغير، وقد صادق أفضل الباحثين في كيركيغارد، في زماننا، مثل لويس ماكي (Louis Mackey) وغريغور مالانتشوك (Gregor Malantschuk) على تصوير كيركيغارد لنفسه. ومع ذلك أقول،

إذا اعتبرنا كلّ الدليل الذي لدينا على مواقف كيركيغارد في عام 1842 وإلى نهايته، فإنّه يبدو لي أنه يصعب مؤازرة موقفهما - وقد يكون النصّ والأسماء المستعارة لكتاب *Enten-Eller* أفضل دليل. وبعد ذلك بقليل، وفي كتابه: *Philosophiske Smuler* في عام 1845 يستشهد كيركيغارد بهذه الفكرة الجديدة الحاسمة الخاصة بالاختيار الراديكالي والنهائي لكي يشرح كيف يصير الإنسان مسيحياً، وحينئذٍ، كان وصفه للأخلاقي قد تغيّر تغيراً راديكالياً، أيضاً. وصار ذلك واضحاً بغزارة حتّى في عام 1843 في الكتاب: *Frygt Og Baeven*. غير أنه ظلّ في عام 1842 في علاقة، وهي أكثر العلاقات غموضاً، مع فكرته الجديدة، فهو في ذات الوقت خالقها والمُنكر خلقه لها. وذلك، لأن هذه الفكرة لم تكن تتعارض مع فلسفة هيغل، فحسب، التي سبق أن كانت أحد أهداف كيركيغارد الرئيسيّة في كتابه: إما-أو (*Enten-Eller*) فهذه الفكرة تحطّم كلّ تقليد الثقافة الأخلاقية العقلية - إذا لم يكن ممكناً دحرها عقلياً.

السمة الثانية لكتاب: إما-أو (*Enten-Eller*) الذي إليه يجب أن نتحول الآن، تنغلق بالتناقض الداخلي العميق - المخفي، جزئياً، بشكل الكتاب - بين مفهومه للاختيار الراديكالي ومفهوم الأخلاقي. فقد عرض الأخلاقي بأنه المنطقة التي يكون فيها للمبادئ سلطة علينا، مستقلّة عن مواقفنا، وتفضيلاتنا ومشاعرنا. فكيف أشعر في أي لحظة مفترضة بمسألة لا علاقة لها بمسألة كيف يجب أن أحيا. هذا هو سبب كون الزواج نموذج الأخلاقي، وقد وصف برتراند راسل (Bertrand Russell) كيف أنه، في أحد أيام عام 1902 عندما كان راكباً دراجته، فجأة أدرك أنه لم يعدّ يحبّ

زوجته الأولى - ومن ذلك الإدراك نتج مع مرور الزمن نهاية لذلك الزواج. أما كيركيغارد فكان يمكن أن يقول، ويكون محقاً، إنّ أي موقف يمكن اكتشاف غيابه في لمعة مفاجئة عندما يكون الإنسان راكباً دراجة، ليس إلا ردّ فعل استطيقي ولا بدّ من أن لا يكون لمثل هذه الخبرة علاقة بالالتزام الذي يشتمل عليه الزواج الحقيقي، الالتزام بسلطة المبادئ الأخلاقية التي تعرف الزواج. غير أن السؤال الآن هو: من أين يستمدّ الأخلاقي هذا النوع من السلطة؟

للإجابة عن هذا السؤال، لنفكّر بنوع السلطة التي للمبدأ أو الميسرة لنا **للاختيار** لاعتباره ذا سلطة أو لا. فقد أختار، على سبيل المثال، أن أتقيّد بنظام نُسك وصيام، وقد أفعل ذلك بدواعٍ صحية، أو لنقل، دينية. فما تحوز عليه مثل هذه المبادئ مستمدٌّ من أسباب أو دواعٍ اختيارية. فطالما يكون لها أسباب أو دواعٍ اختيارية. فطالما كان لها أسباب وجيهة، ويكون للمبادئ سلطة مقابلة أيضاً، ولو خلتْ من الأسباب الوجيهة، فإن المبادئ تفتقد السلطة، وبذات المقدار، وتكون النتيجة أن المبدأ الذي ليس لاختياره أسباب سيكون مبدأ عديم السلطة، وقد أتبنّى مثل هذا المبدأ انطلاقاً من نزوة أو من هوى أو من هدف اعتباطي - وقد حدث أني أحببت التصرّف بتلك الطريقة - ولكن إذا اخترت، عندئذٍ، التخلّي عن المبدأ عندما يناسبني الحال، فسأكون حرّاً حرية كاملة لأن أفعل ذلك. مثل هذا المبدأ - وقد تكون دعوته مبدأ من قبيل توسيع اللغة ومطّها - سيبدو بوضوح منتمياً لعالم كيركيغارد الاستطيقي.

غير أنّني أقول، الآن، إنّ عقيدة الكتاب: إما-أو *Enten-*)

Eller) تفيد بوضوح أن المبادئ التي تصف أسلوب الحياة الأخلاقي يجب أن يكون تبنّيها من دون سبب، وباختيار يتعدّى الأسباب، ولمجرّد أنه الخيار الذي نحسبه نحن سبباً. ومع ذلك، فإنّ للأخلاقي سلطة علينا. غير أن السؤال الذي ينشأ، هو، كيف يمكن لما تبنيناه لسبب أن يكون له أي سلطة علينا؟ التناقض واضح في عقيدة كيركيغارد. ويمكن للمرء أن يجيب على السؤال بالقول، إننا نلجأ إلى السلطة بشكل مميّز عندما لا يكون لدينا أسباب، فيمكننا أن نلجأ إلى سلطة الحرّاس القيمين على الوحي المسيحي مثلاً عند النقطة التي ينهار فيها السبب. وذلك، لكي لا تبدو فكرة السلطة وفكرة السبب، وكما يوحي نقاشي، فكرتين مترابطين ترابطاً حميمياً، وإنما هما متدابرتان تدابراً متبادلاً، ومع ذلك أقول، إن هذا المفهوم للسلطة بوصفه مقصياً السبب، هو ذاته كما سبق أن ذكرت، مفهوم حديث بشكل خاص إن لم يكن حصرياً، وقد تمّت صياغته في ثقافة كانت فكرة السلطة فيها غريبة وبغيضة، بحيث كان يبدو اللجوء إلى السلطة أمراً غير معقول. غير أن السلطة التقليدية للأخلاقي في الثقافة التي ورثها كيركيغارد لم تكن من هذا النوع الاعتباطي وهو هذا المفهوم التقليدي للسلطة الذي يجب تجسيده في الأخلاقي إذن كان لا بُد من أن يكون كما وصفه كيركيغارد. (وليس بالأمر المذهل أن نجد في كتابات كيركيغارد التي اكتشفت أولاً مفهوم الاختيار الراديكالي، أن الروابط بين العقل والسلطة محطمة، أيضاً).

تكون النتيجة أني برهنت على وجود عدم اتساق منطقي عميق في كتاب: **إما-أو**، فإذا كان للأخلاقي أساس ما، فلا يمكن

توفيره بواسطة فكرة الاختيار الراديكالي. دعوني قبل أن أتحوّل إلى السؤال عن سبب وصول كيركيغارد إلى ذلك الموقف المتناقض، أن أذكر سِمة ثالثة لكتاب: **إما-أو** وهي تمثُل في الطابع المحافظ والتقليدي لشرح كيركيغارد للشأن الأخلاقي. ففي ثقافتنا يظهر نفوذ وتأثير فكرة الاختيار الراديكالي في معضلاتنا الخاصة والمتعلّقة بالمبادئ الأخلاقية التي تختار. فنحن واعون وعياً غير متساهل بالبدائل الأخلاقية المنافسة. غير أن كيركيغارد جمع فكرة الاختيار الراديكالي بمفهوم غير مشكوك فيه خاص **بالأخلاقي**. فالوفاء بالوعد، وقول الصدق، وعمل الخير المتضمّن في مبادئ أخلاقية يمكن تحويلها إلى مبادئ كلية وشاملة، فهمت بطريقة بسيطة جداً. فلا يواجه الإنسان الأخلاقي مسائل كبيرة تتعلّق بالتأويل حالما يقرّر خياره البدئي، وملاحظة هذا الأمر معناه ملاحظة تفيد أنّ كيركيغارد كان موفّراً أساساً جديداً، عملياً وفلسفياً لأسلوب حياة أقدم وموروث وقد يكون ذلك الجمع بين الجدّة والتقليد هو الذي يشرح التناقض في صميم موقفك كيركيغارد. وكما سوف أناقش وأثبت، أقول إنّه من دون ريب فإن ذلك الجمع المتناقض بين الجديد والموروث هو الحاصل المنطقي لمشروع عصر التنوير الذي رمى إلى توفير أساس عقلي لتسويغ الأخلاق.

بغية أن نفهم سبب ذلك، يلزم أن نرجع من كيركيغارد إلى كَنْت وبسبب هجوم كيركيغارد النقدي العنيف والذي لم يتوقّف على هيغل، يسهل جداً عدم ملاحظة **ديون** كيركيغارد الإيجابية لكَنْت، والواقع هو أن الذي أعدّ المشهد الفلسفي لكيركيغارد كان كَنْت. فبَحْثُ كَنْت في البراهين عن وجود الله ونظرتُه الخاصة بما

يؤلّف الدين العقلي هما اللذان وفّرا جزءاً حاسماً من خلفية شرح كيركيغارد للمسيحية، ومثل ذلك، كانت فلسفة كَنْت الأخلاقية هي التي وفّرت الخلفية الجوهرية لبحث كيركيغارد في الأخلاق، ولا يصعب أن نجد في شرح كيركيغارد للأسلوب الاستطيقي في الحياة ترجمةً عبقرية لشرح كَنْت للميل، مهما كان التفكير بكَنْت، وتصعب المبالغة بإنجازه، فإنّه لم يكن بوضوح عبقرياً واسع الاطلاع مثل أي فيلسوف في التاريخ. ومع ذلك أقول إن لغة كيركيغارد الدانماركية والتي لم تكن شفّافة، وجدت دائماً أبوّتها في لغة كَنْت الصادقة والبسيطة.

هناك أطروحتان بسيطتان ومضلّلتان رئيسيتان في فلسفة كَنْت الأخلاقية، وهما: إذا كانت قواعد الأخلاق عقلية فيلزم أن تكون ذاتها عند جميع الكائنات العاقلة، وبطريقة تشبه طريقة قواعد علم الحساب، وإذا كانت قواعد الأخلاق ملزمة لجميع الكائنات العاقلة، عندئذٍ تكون القدرة الممكنة لتلك الكائنات على تنفيذها غير مهمة - فالمهم هو إرادتهم العمل بها. فمشروع اكتشاف تسويغ عقلي للأخلاق هو ببساطة مشروع اكتشاف اختبار عقلي يميّز تلك القواعد السلوكية التي هي تعابير حقيقية عن القانون الأخلاقي عند الإرادة في تلك القواعد السلوكية التي ليست مثل تلك التعابير، ولم يكن لكَنْت نفسه أي شكّ بتلك القواعد السلوكية التي هي تعابير عن القانون الأخلاقي، فالرجال الفاضلون والنساء الفاضلات لم يكن عليهم أن ينتظروا الفلسفة لتعلّمهم مما تتألّف الحياة الصالحة، ولم يشكّ كَنْت، ولو للحظة، بأنّ قواعد السلوك التي تعلّمها من والديه الفاضلين هي التي يجب إثباتها باختبار عقلي. وهكذا، نرى

أن محتوى أخلاق كَنْت كان محتوى محافظاً، مثلما كان محتوى أخلاق كيركيغارد، وهذا ليس بالأمر المذهل، وبالرغم من أن طفولة كَنْت اللوثرية في كونيغسبرغ (Königsberg) كانت مئة سنة قبل طفولة لوثرية كيركيغارد في كوبنهاغن (Copenhagen)، فإن الأخلاق الموروثة ذاتها وضعت علامتها على الراحلين.

فالنتيجة تكون أنّ كَنْت حاز على مخزون من قواعد السلوك من ناحية، وعلى مفهوم ما يجب أن يكون الاختبار العقلي لقاعدة السلوك. فما هو ذلك المفهوم وممّا استُمدّ؟ وأفضل مقاربة لنا للإجابة على هذين السؤالين تكون في النظر في سبب رفض كَنْت مفهومين لذلك الاختبار كان لهما نفوذ واسع في التقاليد الأوروبية. فمن ناحية رفض كَنْت وجهة النظر التي تقول، إنّ اختبار قاعدة السلوك مقترحة بمثل في ما إذا كانت إطاعتها تؤدّي في النهاية إلى سعادة كائن عاقل، ولم يكن لدى كَنْت شكّ بأن جميع البشر يرغب، فعلياً في السعادة، كما لم يكن يرتاب في أن أعلى خير يمكن تصوّره يمثل في أن يتوّج الكمال الأخلاقي للفرد بالسعادة التي يستحقّها، ومع ذلك، فقد اعتقدَ أن مفهومنا للسعادة غامض بصورة غير معقولة وهو غير ثابت فلا يمكنه أن يوفّر إرشاداً أخلاقياً يمكن الركون إليه، وعلاوة على ذلك، فإنّ أي تعليم أخلاقي مصمّم لتأمين سعادتنا سيكون تعبيراً عن قاعدة لا تطبّق إلا شرطياً، فهي تأمر بفعل كذا – و– كذا، إذا كان فعل كذا – و– كذا سيؤدّي إلى سعادة بالنتيجة. في حين أن كَنْت اعتبر أنّ التعابير الحقيقية عن القانون الأخلاقي لها صفة مطلقة وغير مشروطة. فهي لا تأمرنا على نحو افتراضي، هي تأمرنا هكذا ببساطة. لذا، لا تستطيع الأخلاق أن تجد أساساً لها في

رغباتنا، كما لا تستطيع أن تجد أساساً في معتقداتنا الأخلاقية. لأنّ النظرة التقليدية الثانية التي شجبها كَنْت كانت تلك التي اختبارها لقاعدة سلوك مفترضة أو تعليم أخلاقي مفترض يمثل فيما إذا كانت مأمورة من الله.

بحسب نظرة كَنْت، لا يمكننا استنتاج حقيقة أنّ الله أوصانا أن نفعل كذا - و- كذا، وأن علينا أن نفعل كذا - وكذا، ولكي نتوصّل إلى مثل هذه النتيجة بشكل مبرّر علينا أن نعرف أيضاً، أنّ واجبنا الدائم هو أن نفعل ما أوصى به الله. غير أننا لا نستطيع أن نعرف هذا الأمر الأخير إلا إذا كنّا نملك معياراً للحكم الأخلاقي مستقلّاً عن وصايا الله، وبه، يمكننا أن نحكم على أفعال الله وعلى كلماته ونجد أن تلك الأفعال والكلمات تستحقّ الطاعة الأخلاقية. غير أنه ما هو واضح هو أننا إذا كنا نملك مثل ذلك المعيار، فإنّ وصايا الله تصبح من نافل القول.

يمكننا بوضوح أن نلاحظ أن بعضاً واسعاً وواضحاً من سمات تفكير كَنْت بيّنَ على أنه الجدّ المباشر لكيركيغارد. فالمنطقة التي يجب طلب السعادة فيها ميّزت تمييزاً حاداً ودقيقاً عن منطقة الأخلاق وكلاهما ميّزا بدقّة عن الأخلاق والوصايا الإلهية، وزيادة على ذلك أقول، إنّ التعاليم الأخلاقية ليست بذات التعاليم التي ستؤلّف لاحقاً ما هو أخلاقي عند كيركيغارد، لكن لا بدّ من أن توحي بذات النوع من الاحترام. ومع ذلك أقول، إنّه، في حين رأى كيركيغارد أساس الأخلاق في الاختيار، رآها كَنْت في العقل.

رأى كَنْت أن العقل العملي لا يوظّف معياراً خارجياً. فهو

لا يتوسّل محتوى مستمداً من الخبرة، ونتج من ذلك أن حجج كَنْت المستقلّة المضادة لاستعمال السعادة أو الاستشهاد بإرادة الله الموحى بها لن تقوم إلا بتعزيز موقف سبق استخلاصه من وجهة نظر كَنْت الخاصة بوظيفة العقل وقواه. فجوهر العقل أن يضع مبادئ شاملة، مطلقة، ومتسقة اتساقاً داخلياً. لذا، فإن الأخلاق العقلية تضع مبادئ يمكن ويجب أن يعتنقها جميع البشر، بمعزل عن الظروف والأحوال والتي يمكن أن يطيعها، ومن دون تناقض كلّ فاعل عقلي في كلّ الحالات. لذا، فإن اختبار أي قاعدة سلوكية مقترحة سيصاغ بسهولة، وهو: هل يمكننا أو لا يمكننا أن نريد ومن دون تناقض وجوب أن يسلك كلّ واحد، ودائماً، بحسبها؟

غير أن السؤال هو: كيف لنا أن نقرّر ما إذا كانت تلك المحاولة لصياغة اختبار حاسم لقواعد السلوك الأخلاقية ناجحة أم فاشلة؟ وقد حاول كَنْت نفسه أن يبيّن أن تلك القواعد، مثل "قل الصدق دائماً"، "كن وفيّاً بالوعد دائماً"، "أحسن لمن يكون في حاجة"، و"لا تنتحر"، تنجح في امتحانه، بينما قواعد مثل، كن وفياً بالوعد فقط عندما يكون ملائماً لك، تفشل. وعلى كلّ حال، فإن الواقع هو أنه حتّى في مقاربة ما يشبه إظهار ذلك، كان عليه أن يوظّف بشكل معيب حججاً سيئة، وذروتها تأكيده أنّ أي إنسان يريد القاعدة القائلة: "أن أقتل نفسي عندما تفوق توقعات الألم توقعات اللذة"، هو شخص متناقض، لأن مثل هذه الإرادة، تناقض، دافعاً للحياة مغروساً فينا جميعاً وهذا يشبه الإنسان الذي يؤكّد أن أي إنسان يريد القاعدة دائماً، عليّ أن أقصّ شعري، هو متناقض، لأن مثل هذه الإرادة، تُناقض، دافعاً لنمو الشعر ومغروساً

في جميعنا. غير أنّ المسألة ليست محصورة في اشتمال حجج كَنْت على أخطاء كبيرة. إذ يسهل جداً أن نرى العديد من قواعد السلوك الأخلاقية والتافهة قد أقرّها اختبار كَنْت وبشكل مقنع - وفي بعض الحالات كان أكثر إقناعاً - أكثر من قواعد السلوك الأخلاقية التي طمح كَنْت باعتناقها. وهكذا، نجد أن أمثلة من قبيل، "أوفِ بجميع وعودك في حياتك كلّها ما عدا واحداً"، "اضطهد جميع الذين يؤمنون باعتقادات دينية كاذبة"، و"كل دائماً نوعاً من الرخويات (Mussels) في أيام الاثنين في شهر آذار/ مارس"، سوف تنجح في اختبار كَنْت، لأنه يمكن تعميمها ومن دون تناقض.

أحد الردود على ذلك يمكن أن يتخذ الصورة الآتية: إذا كان هذا يستنتج مما قال كَنْت، فهو لا يمكن أن يكون ما عناه، ولا شكّ في أنه لم يكن ما تصوره كَنْت، لأنّه هو نفسه اعتقد أن اختباره للشمولية المتسقة منطقياً له محتوى أخلاقي محدّد يستبعد مثل قواعد السلوك الشاملة والتافهة تلك، وقد اعتقد كَنْت بذلك لأنه ظنَّ أن صياغاته للأمر الأخلاقي المطلق بلغة الشمولية كانت مختلفة، وبالشكل الآتي: "تصرّف دائماً بغية أن تعامل البشرية، سواء في شخصك أنت أو في الآخرين، كغاية، وليس كوسيلة".

هذه الصياغة لها، وبوضوح، محتوى أخلاقي، وإن لم يكن دقيقاً ومضبوطاً جداً إذا لم يكمل بتوضيح إضافي. وما عناه كَنْت بمعاملة الإنسان كغاية وليس كوسيلة يبدو أنه كما يأتي - كما ذكرت سابقاً عند استعمالي فلسفة كَنْت الأخلاقية لكي أبرز تضاداً مع مذهب العاطفة. فيمكنني أن أقترح مسلكاً لأحد، إما بأن أقدم

له أسباباً لذلك المسلك أو بمحاولة التأثير فيه بطرق لا عقلية. فإذا قمت بتقديم أسباب، أكون معاملاً إياه كإرادة عاقلة، تستحقّ الاحترام ذاته الذي أستحقه، إذ بتقديم أسباب له أكون مقدّماً له رأياً لاشخصياً له ليقوم بتقييمه. فما يجعل السبب سبباً وجيهاً لا علاقة له بمن يقوله في مناسبة ما، وليس لدى الفاعل أي سبب للتصرّف من قبل أن يقرّر بنفسه ولنفسه ما إذا كان السبب وجيهاً أو لا، وعكس ذلك محاولة الإقناع بطريقة لا عقلية، فهي تجسّد محاولة لاعتبار الفاعل مجرّد وسيلة لإرداتي من دون أي اعتبار لعقلانيته. وهكذا، فإنّ ما يطلبه كَنْت هو ما أمر به صفٌّ طويل من الفلاسفة الأخلاقيين الذي اتّبعوا أفلاطون في محاورته: جورجياس (The Gorgias). غير أن كَنْت لا يقدّم لنا سبباً وجيهاً لاتخاذه ذلك الموقف، وأنا أتمكّن، ومن دون تناقض من الهزء به، فأقول: فليعامل كلّ إنسان، ما عداي، كوسيلة، وقاعدة لا أخلاقية، لكنّها ليست متناقضة، ولا يوجد أي تناقض في إرادة وجود عالم من الأنانيين، كلّ واحد منهم يطبّق تلك القاعدة ويعيش وفقاً لها، وقد يكون العيش وفقاً لتلك القاعدة غير ملائم لكلّ واحد، لكن لن يكون مستحيلاً، واستحضار الأفكار الملائمة معناه إدخال تلك الإشارة الحكيمة إلى فكرة السعادة التي طمح كَنْت بحذفها من جميع الأفكار الأخلاقية.

محاولة تأسيس ما دعاه كَنْت قواعد السلوك الأخلاقية على ما اعتبره كَنْت عقلاً أخفقت تماماً كما أخفقت محاولة كيركيغارد اكتشاف أساس لها في فعل الاختيار، والإخفاقان وثيقا الصلة، وكان كيركيغارد وكَنْت متّفقين في مفهومهما للأخلاق، لكن كيركيغارد ورث ذلك المفهوم مع فهم مفيد أن فكرة تقديم تبرير

عقلي للأخلاق قد أخفقت. وقد وفر إخفاق كَنْت لكيركيغارد نقطة إنطلاقه، أي: يجب استدعاء فعل الإختيار للقيام بالعمل الذي عجز العقل عن القيام به. ومع ذلك، أقول، إذا فهمنا خيار كيركيغارد على أنه بديل للعقل عند كَنْت، فعلينا، بدورنا أن نفهم أن كَنْت أيضاً كان مستجيباً لسلسلة أحداث مترابطة، وأن لجوء كَنْت إلى العقل كان بمثابة الوريث التاريخي والخلف للجوء ديدرو وهيوم للرغبة وإلى العواطف. ففكرة كَنْت كانت ردّاً تاريخياً على فشلهما، تماماً، مثلما كان ردّ كيركيغارد على فكرته فأين يقع ذلك الإخفاق الأوّلي؟

نحتاج، وقبل كلّ شيء، أن نذكر أن ديدرو وهيوم يشاركان بالنظرة التي اتّخذها كيركيغارد وكَنْت المتعلّقة بمحتوى الأخلاق، وهذا أمر مذهل، لأنهما، خلافاً لكيركيغارد وكَنْت أحبّا أن يعتبرا نفسيهما راديكاليين فلسفيين. ومع ذلك أقول، إنّه مهما كانت إيماءاتهما الراديكالية، فقد كان هيوم وديدرو بمقدار كبير في معظم ما كتباه محافظين أخلاقيين.

كان هيوم مستعداً لأن يلغي المنع المسيحي التقليدي للانتحار، لكن نظريته للوعد وللملكية كانتا متصلبتين مثل نظريتي كَنْت. أما ديدرو فقد أعلن أنه يعتقد أن الطبيعة الإنسانية الأساسية هي مكشوفة ومحذوفة بما اعتبره الجنس المختلط والمشوش صفة البولينيزيين (Polynesians) لكنه كان واضحاً جداً بمعرفته أن باريس ليست بولينيزيا، وفي كتابه: *Le neveu de rameau, The Moi, The Philosophe* الذي فيه يعرف ديدرو المتقدّم في السنّ نفسه، كان ديدرو أخلاقياً بورجوازياً تقليدياً له نظرة رصينة للزواج،

وللوعود، ولكلام الصدق، وللضمير، مثل أي نصير للواجب الكَنْتي أو للأخلاق الكيركيغاردية. ولم يكن ذلك مجرد نظرية عند ديدرو، ففي تنشئته لابنته الوحيدة كانت ممارسته بالضبط كممارسة البورجوازي الطيب (bon bourgeois) في حواره. وفي شخصيات كتاب: **الفيلسوف** (*Philosophe*) كانت النظرة التي صرح بها متمثلة في القول، إذا سعينا في فرنسا الحديثة وراء رغباتنا بعين متنورة متطلعة إلى المدى الطويل، فإننا سوف نرى أن القواعد الأخلاقية المحافظة هي بمقدار واسع قواعد سيصادق عليها اللجوء إلى أساسها في الرغبة والعاطفة. وعلى هذا كان لرامو (Rameau) الشاب ثلاثة ردود.

تمثل الرد الأوّل في السؤال الآتي: لماذا يجب أن يكون لدينا أي اعتبار للمدى الطويل، إذا كان مشهد المباشر مغرياً بما فيه الكفاية؟ والرد الثاني تمثل في السؤال: ألا تستلزم وجهة نظر الفيلسوف القول، إنه حتّى في المدى الطويل علينا أن لا نطيع القواعد الأخلاقية إلا عندما تخدم رغباتنا، وما دامت تخدمها؟ وفي الرد الثالث، كان السؤال: أليس هذه في الواقع طريقة العالم، وهي أن كلّ فرد يستشير رغباته وكل طبقة تستشير رغباتها، ومن أجل تحقيقها تحقيقاً مرضياً يفترس كلّ واحد من الأفراد، الأفراد الآخرين وكل طبقة من الطبقات الأخرى؟ ففي حين يرى الفيلسوف المبدأ، الأسرة عالماً طبيعياً واجتماعياً حسن التنظيم، يراه رامو بمثابة أقنعة تنكرية سفسطائية لحب الذات، والإغواء، والمشروع النهاب.

طبعاً، لا يمكن مواجهة التحدي الذي عرضه رامو للفيلسوف

من داخل لغة تفكير ديدرو الخاصة. وذلك، لأن ما يفصل بينهما ويفرقهما بمثل مسألة أي من رغائبنا يجب الاعتراف بها بأنها مرشدة للعمل مشروعة، وأي منها يجب كبحها وإحباطها أو إعادة تهذيبها، والواضح هو أن هذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه عبر محاولة توظيف رغباتنا ذاتها كنوع من المعيار. ولأننا، جميعنا لنا فعلياً أو بالإمكانية، رغبات عديدة، والكثير منها متنازع ومتناقض تناقضاً متبادلاً، علينا أن نفصل بين المطالب المتنافسة للرغبات المتنافسة. علينا أن نقرر الجهة التي علينا أن نوجه رغباتنا إليها، وكيف ننظم مجموعة متنوعة من الدوافع، والحاجات المحسوسة، وعواطف ومقاصد، ومن ذلك نستنتج القول، إن تلك القواعد التي تمكننا من الفصل بين مطالب رغباتنا وبالتالي تنظيمها - بما فيها قواعد الأخلاق - لا يمكن إشتقاقها باللجوء إلى الرغبات التي بينها يجب أن نفصل، أو أن يكون لها تسويغ بذلك اللجوء.

وديدرو نفسه في مكان آخر - **ملحق بالرحلة إلى بوغان** (*Supplement To Bougainville's Voyage*) - حاول أن يميز بين الرغبات الطبيعية عند الإنسان - الرغبات التي أطاعها البولينيزيون (Polynesians) الخيالون في قصته - وتلك الرغبات المكونة بطريقة اصطناعية والرغبات الفاسدة التي تربيها فينا الحضارة. غير أنه أحبط محاولته بإيجاد أساس للأخلاق في الطبيعة الإنسانية الفيزيولوجية في فعل التمييز ذاك ذاته. لأنه اضطر هو نفسه إلى إيجاد أسس للتمييز بين الرغبات، ففي كتاب: **ملحق** (*Supplement*) تمكّن من تجنب مواجهة النتائج المتضمنة في أطروحته، لكنه في الكتاب "*Le neveu de Rameau*" أجبر نفسه على الاعتراف بوجود

رغبات متنافسة ومتناقضة وتنظيمات للرغبات متنافسة ومتناقضة.

ومع ذلك أقول، إن إخفاق ديدرو لم يكن محصوراً به. فالصعوبات ذاتها التي حالت دون تبرير ديدرو للأخلاق وإثباتها، لا يمكن تجنبها بشرح فلسفي أكثر ثقافة وصقلاً كالذي قدمه هيوم، وهيوم هذا دافع دفاعاً قوياً عن موقفة بأقصى ما يمكن أن يتصور. فهو مثل ديدرو فهم الأحكام الأخلاقية الخاصة على أنها تعابير عن الشعور، عن العواطف، لأن العواطف وليس العقل هي التي تدفعنا إلى الفعل. غير أنه أيضاً، ومثل ديدرو، أدرك أننا عندما نصدر حكماً أخلاقياً، فإننا نستشهد بقواعد عامة، وطمح أن يشرحها بتبيان نفعها في مساعدتنا على الوصول إلى تلك الغايات التي وضعتها العواطف أمامنا.

وفي أساس هذه النظرة توجد نظرة ضمنية، وغير معترف بها تتعلّق بحالة العواطف عند من يمكن أن تطلق عليه الإنسان العادي والمعقول، وذلك بحسب نظرة هيوم للعقل. ففي كتابه: **تاريخ** (*History*) وفي الكتاب: **بحث** (*Enquiry*) في كليهما، وصفت عواطف، المتحمسين، (Enthusiasts)وبخاصة المساواتيين (Levelers) في القرن السابع عشر من جهة، وعواطف النسك الكاثوليكي من جهة أخرى، بالقول إنها منحرفة وغير معقولة ومجرمة عند المساواتيين. فالعواطف العادية هي الوريث الراضي لثورة عام 1688. لذا، فإن هيوم وظف بطريقة خفية أو مقنعة، مقياساً معيارياً ما - وفي الواقع كان مقياساً معيارياً محافظاً جداً - بغية أن يميز بين الرغبات والمشاعر، وبفعله هذا عرض نفسه لذات التهمة التي جلبها ديدرو لنفسه بشخص رامو الشاب في

شخص الفيلسوف "Philosophe" غير أن ذلك ليس كلّ شيء.

في كتابه: **رسالة** (*Treatise*) طرح هيوم السؤال الآتي: إذا كان مثل تلك القواعد كالعدالة والوفاء بالوعد يجب القيام بهما لأنهما، فحسب يخدمان مصالحنا البعيدة، لماذا لا يحقّ لنا انتهاكهما عندما لا يكونان محققين لمصالحنا ولا يكون للانتهاك نتائج سيئة إضافية. وفي سياق صياغة هذا السؤال، نفى بوضوح أنه يمكن لأي ينبوع فطري للغيرية أو التعاطف مع الآخرين أن يوفر عيوب الحجة القائمة على المصلحة والمنفعة. غير أنه شعر، في كتابه: **بحث** (*Enquiry*) بأنه مجبر على الاستشهاد بمثل ذلك الينبوع. فمن أين كان ذلك التغير؟

الواضح هو أن استشهاد هيوم بالتعاطف هو ابتداع قصد منه ردم الفجوة بين أي مجموعة من الأسباب يمكن أن تدعم تمسكاً غير مشروط بقواعد عامة ومطلقة وأي مجموعة من أسباب الفعل أو الحكم يمكن أن تشتق من رغباتنا، وعواطفنا، ومصالحنا الجزئية المتقلبة والظرفية. ولاحقاً عمل آدم سميث على توسل التعاطف للغرض ذاته. غير أن الفجوة لم تدم منطقياً، والتعاطف الذي وظفه كلّ من هيوم وسميث، هو اسم لخيال فلسفي.

وما لم أوفه حقّه المستحق، إلى الآن، هو قوة حجج هيوم السلبية. إن ما دفع هيوم إلى النتيجة المفيدة أن الأخلاق يجب أن تفهم بمفردات العواطف والرغبات في الحياة الإنسانية، وتشرح بها وتسوغ بالرجوع اليها، هو افتراضه البدئي والمفيد، إما أن تكون الأخلاق من عمل العقل أو هي من عمل العواطف، بالإضافة إلى

حججه المنتجة، بوضوح، أنها لا يمكن أن تكون عملاً عقلياً. لذا، كان مجبراً على قبول النتيجة المفيدة أن الأخلاق هي عمل يخص العواطف، وذلك باستقلال عن إيراد أي حجج إيجابية لذلك الموقف، وقبل إيرادها وتأثيرها الحجج السلبية واضح، كذلك في كتابات كَنْت وكيركيغارد. وتماماً كما سعى هيوم إلى تأسيس الأخلاق على العواطف، لأن حججه استبعدت إمكانية إقامتها على العقل، لأن حججه هو استبعدت إمكانية إقامتها على العواطف، وأقامها كيركيغارد على الاختيار الجوهري العديم المعيار، بسبب ما اعتبره الطبيعة الفارضة، طبيعة الأفكار التي ستستبعد العقل والعواطف كليهما.

وهكذا نرى، أن تبرير وإثبات كلّ موقف قام بجزء حاسم على فشل الموقفين الآخرين، والمجموع الكلي للنقد الفعال لكلّ موقف من قبل المواقف الأخرى، انتهى إلى إخفاق الجميع. وإن فكرة توفير تبرير عقلي للأخلاق أخفق أيما إخفاق، ومن هنا فصاعداً أقول إن الأخلاق في ثقافة أسلافنا - وبعدها أخلاقنا - افتقرت لأي أساس منطقي مشترك عام أو تسويغ. ففي عالم العقلانية العلمانية لم يعدّ الدين قادراً على توفير مثل تلك الخلفية المشتركة والأساس المشترك للخطاب الأخلاقي وللفعل، وإن إخفاق الفلسفة في توفير ما لَمْ يعدّ الدين قادراً على توفيره كان سبباً مهماً لفقدان الفلسفة لدورها الثقافي الرئيسي، وصيرورتها موضوعاً أكاديمياً ضيقاً وهامشياً.

لماذا لم تقدر خطورة ذلك الإخفاق في الزمن الذي حدث

فيه؟ هذا السؤال يتطلب بحثاً، وبصورة أكمل في مرحلة لاحقة من مراحل النقاش. أما، الآن، أحتاج فقط لأن أذكر أن الجمهور المثقف كان بصورة عامة ضحية تاريخ ثقافي أعماه عن رؤية طبيعته الحقيقة، وأن الفلاسفة راحوا يتجادلون بعزلة عن الجمهور أوسع مما كانت من قبل. والحقّ يقال، إنه إلى يومنا الحاضر لم يعدم كيركيغارد، وكَنْت وهيوم من تلاميذ أكاديميين عباقرة، نجد في مجادلاتهم أن القوة المستمرة والمحصورة في الحجج السلبية الخاصة بكلّ تقليد أو تعليم ضدّ التقليد أو التعليم الآخر، هي السمة الأهم. غير أنه، قبل أن نتمكن من أن نفهم إما مغزى وأهمية الإخفاق في توفير تسويغ للأخلاق عقلي، مشترك وعام أو شرح سبب عدم تقدير ذلك المغزى والأهمية في زمنه أو منذ زمنه، علينا أن نتوصل إلى فهم أقل سطحية لسبب إخفاق المشروع وفكرته، وما كانت صفة ذلك الإخفاق.

الفصل الخامس

لماذا لم يكن هناك مهرب لمشروع التنوير التسويغي للأخلاق من الإخفاق

إلى الآن، قمت بعرض لفشل مشروع تسويغ الأخلاق وبأنه تَمثلَ في إخفاق سلسلة متتابعة من الحجج الخاصة، وإذا كان ذلك هو كلّ ما يختص بالمسألة، فقد يبدو أن المشكلة كانت في كون كيركيغارد، وكَنْت، وديدرو، وهيوم، وسميث، ومعاصريهم الآخرين غير بارعين بما فيه الكفاية في إنشاء الحجج، لذا فإن الاستراتيجية الملائمة ستكون استراتيجية انتظار إلى أن يحلّ المسائل عقل أقوى. وتلك كانت استراتيجية العالم الفلسفي الأكاديمي، بالرغم من أن العديد من الفلاسفة الممتهنين شعروا بقدر من الانزعاج بقبول ذلك. غير أني أقول، لنفترض أن ما هو معقول ومقبول وبشكل رئيسي، هو أن فشل مشروع القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان من نوع آخر. ولنفرض أن حجج كيركيغارد، وكَنْت، وديدرو، وهيوم، وسميث وأمثالهم فشلت بسبب بعض الخصائص المشتركة المستمدة من خلفياتها التاريخية المشتركة

والخاصة جداً. ولنفترض أننا لا نستطيع أن لا نفهمهم كمسهمين في نقاش أبدي حول الأخلاق، بل كورثة فحسب، لمخطط للمعتقدات الأخلاقية ومحدد وخاص، وهو مخطط داخلي أمن من فشل المشروع الفلسفي المشترك، منذ انطلاقته.

ولنفكر بوجود معتقدات معينة يشارك بها جميع المسهمين في المشروع. وكما ذكرت من قبل جميعهم يتفق بدرجة مذهلة على محتوى وطابع المبادئ التي تؤلف الأخلاق الحقيقية الأصلية. فالزواج والأسرة هما في العمق (au fond) غير قابلين للشك من قبل الفيلسوف العقلي، كما هما في رأي القاضي فيلهلم (Judge Wilhelm) عند كيركيغارد، والوفاء بالوعد والعدالة لا ينتهكان عند هيوم كما هما عند كَنْت. فمن أين ورثوا تلك المعتقدات المشتركة؟ ولا شكّ في أنهم ورثوها من ماضيهم المسيحي المشترك الذي تكون بالنسبة إليه وبالمقارنة معه، جميع الفروقات بين لوثرية كَنْت وكيركيغارد ومشيخية (Presbyterian) هيوم وخلفية ديدرو الكاثوليكية-اليانسينية (Jansenist) غير مهمة نسبياً.

وفي نفس الوقت الذي يتفقون فيه على طابع الأخلاق، يتفقون أيضاً على ما يجب أن يكون عليه التسويغ العقلي للأخلاق. وتكون مقدماته الرئيسيّة من النوع الذي يصف سمة ما أو سمات للطبيعة البشرية، وقواعد الأخلاق ستوضح بعد ذلك، وتسوغ بوصفها تلك القواعد التي يتوقع أن يقبلها كائن حائز على مثل تلك الطبيعة البشرية. بالنسبة إلى ديدرو وهيوم بدت سمات الطبيعة البشرية ذات الصلة أنها خصائص العواطف، أما عند كَنْت فكانت سمة

الطبيعة البشرية ذات الصلة، هي الصفة العامة الشاملة والمطلقة لقواعد عقلية معينة. (طبعاً، كَنْت أنكرَ أن تكون الأخلاق، مشادة على الطبيعة البشرية، لكن الذي عناه بالطبيعة البشرية هو جانب الإنسان الفيزيولوجي واللاعقلي) ولم يعدّ يحاول كيركيغارد أن يسوغ للأخلاق أبداً، لكن كان لشرحه بالضبط ذات البنية المشتركة في شروح كَنْت، وهيوم وديدرو، ما عدا كونه يتوسل ما يعتبره خصائص صنع القرار الأساسي، عندما كان الآخرون يتوسلون خصائص العواطف والعقل.

وهكذا نرى أن جميع هؤلاء الكتاب يشتركون في فكرة إنشاء حجج صائبة تنطلق من مقدمات تتعلّق بالطبيعة الإنسانية كما فهموها إلى نتائج تختص بسلطة قواعد ومبادئ السلوك الأخلاقية. وأنا أريد أن أناقش وأثبت أن أي فكرة من ذلك الشكل محكوم عليها بالفشل، وسبب ذلك ماثل في التعارض الذي لا يمكن استئصاله بين مفهومهم المشترك لقواعد ومبادئ السلوك الأخلاقية من جهة، والمشترك - بالرغم من فروقات أكبر بكثير - في مفهومهم للطبيعة الإنسانية من جهة أخرى. فكلا المفهومين لهما تاريخ، ولا يمكن فهم علاقتهما إلا في ضوء ذلك التاريخ.

لنفكر أولاً بالشكل العام للنظام الأخلاقي الذي كان هو الجد التاريخي للمفهومين كلياً، أعني النظام الأخلاقي بأشكاله المختلفة ومنافسيه الكثر الذي ساد لحقب زمنية طويلة في القرون الوسطى الأوروبية، بدءاً من القرن الثاني عشر فصاعداً، النظام الذي اشتمل على عناصر كلاسيكية ودينية توحيدية. وكانت بنيته

الأساسية تلك التي حللها أرسطو في كتابه: **الأخلاق النيقوماخية** (*The Nicomachean Ethics*) في داخل ذلك النظام الغائي، يوجد تعارض أساسي بين الإنسان - كما هو- صادف - أن كان والإنسان كما هو - يستطيع - أن يكون - إذا هو-أدرك- طبيعته الجوهرية. والأخلاق هي العلم الذي مهمته تمكين البشر من فهم كيف ينتقلون من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية. فالأخلاق بحسب هذه النظرة نفترض شرحاً للقوة الكامنة وللفعل، وشرحاً ما لجوهر الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً، وشرحاً قبل كلّ شيء للغاية الإنسانية. ومن مبادئ السلوك التي تفرض الفضائل المختلفة وتحظر من الرذائل التي هي ضدها، تعلمنا كيف نصل إلى غايتنا الحقيقية. وتحديها خائب هو وناقص، ومعناه الإخفاق في تحقيق ذلك الخير المتمثل في السعادة العقلية التي تخصنا كنوع من الكائنات عليه أن يسعى إليها ويطلبها. أما الرغبات والعواطف التي لدينا فيجب تنظيمها وتهذيبها باستعمال مثل تلك المبادئ السلوكية وبتهذيب وصقل عادات العمل التي يصفها ويأمر بها درس الأخلاق، والعقل يعلمنا عن غايتنا الحقيقية وعن كيفية الوصول إليها. وهكذا لدينا نظام ثلاثي تكون فيه الطبيعة - الإنسانية - كما هي - صدف - أن تكون (الطبيعة الإنسانية في حالتها غير المهذبة بالتعليم) مختلفة وغير منسجمة مع مبادئ السلوك الأخلاقية، وتحتاج إلى تغيير عبر تعليم العقل العملي والخبرة وتحويل إلى طبيعة - إنسانية - كما هي - يمكن - أن تكون - إذا هي - أدركت - غايتها. وكل عنصر من عناصر النظام الثلاثة - مفهوم الطبيعة الإنسانية غير المرشدة، ومفهوم مبادئ السلوك الخاص بالأخلاق العقلية، ومفهوم الطبيعة

- الإنسانية الخاص بالأخلاق العقلية، ومفهوم الطبيعة - من عناصر النظام الثلاثة - مفهوم الطبيعة الإنسانية غير المرشدة، مفهوم مبادئ السلوك الخاص بالأخلاق العقلية، ومفهوم الطبيعة - الإنسانية الخاص بالأخلاق العقلية، ومفهوم الطبيعة - الإنسانية-كما هي- يمكن - أن تكون - إذا هي - حققت - غايتها - يتطلب الإشارة إلى العنصرين الآخرين، إذا وجب فهم وضعيته ووظيفته.

ونرى أن هذا النظام يتعقد ويضاف إليه، لكنه لا يتبدل جوهرياً عندما يوضع في بيئة المعتقدات الدينية التوحيدية، سواء أكانت مسيحية كما عند الأكويني (Aquinas) أو يهودية كما عند ميمونيدس (Maimonides) أو إسلامية، كما عند ابن رشد. فلم تعد مبادئ السلوك الأخلاقية عندئذ أوامر غائية فقط، وإنما أيضاً كتعابير عن قانون إلهي مرسوم. فصار لا بُدَّ من إصلاح قائمة الفضائل والرذائل، والإضافة إليها كما أضيف مفهوم للخطيئة لمفهوم الخطأ عند أرسطو. وتطلب قانون الله نوعاً جديداً من الاحترام والروع. ولم يعدّ ممكناً تحقيق الغاية الحقيقية للإنسان تحقيقاً كاملاً في هذا العالم، وإنما في عالم آخر فيه وحده. ومع ذلك فإن البنية الثلاثية ظلت ذات قيمة مركزية في الديني التوحيدي الخاص بالتفكير والحكم التقييميين، والبنية الثلاثية كما نذكر هي، الطبيعة - الإنسانية - كما - هي - صدف - أن - تكون والتي ليست مرشدة، ثمّ الطبيعة - الإنسانية - كما - هي - يمكن - أن - تكون - إذا - هي - حققت - غايتها - ومبادئ سلوك الأخلاق العقلية كوسيلة للانتقال من الواحد منها إلى الآخر.

وهكذا، نرى أنه كان للكلام الأخلاقي خلال الحقبة الزمنية التي كانت السيادة فيها للترجمة الدينية التوحيدية للأخلاق الكلاسيكية غاية وهدف ومعياران، فقول ما يجب، وعلى الإنسان أن يفعل معناه، في ذات الوقت، القول، أي سلوك سوف يؤدي، في تلك الظروف، إلى غاية الإنسان الحقيقية، وذكر أي قانون يأمر به، قضى به الله، واستوعبه العقل. وهكذا وظفت الجمل الأخلاقية في داخل ذلك النظام مطالب صادقة أو كاذبة. ومعظم المنافحين عن هذا النظام في القرون الوسطى أعتقد فعلياً أنه كان جزءاً من وحي الله، وهو أيضاً، اكتشاف العقل، ويمكن الذب عنه عقلياً. وعلى كلّ حال أقول، إن تلك المنطقة الواسعة من الاتفاق لم تبق كما هي، عندما ظهرت على الساحة حركات مثل البروتستانتية والكثلكة اليانسينية (Jansenist) وأسلافهما المباشرة في أواخر القرون الوسطى. وذلك، لأنها جسدت مفهوماً جديداً للعقل. (نقاشي في هذه النقطة وفي نقاط أخرى مدين بعمق ومختلف عنه (Anscombe 1958).

فقد أكد هؤلاء اللاهوتيون الجدد على أن العقل لا يستطيع أن يوفر فهماً حقيقياً لغاية الإنسان الحقيقية، وأن قوة العقل تحطمت بسقطته بحسب نظرة كالفن (Calvin) لو بقي آدم سليماً كما كان (Si Adam Integer Stetisset) لكان العقل لعب الدور الذي حدده أرسطو له. غير أن العقل، الآن، عاجز عن تصويب العواطف (وليس بالأمر غير المهم أن نعرف أن آراء هيوم كانت آراء إنسان نشأ نشأة كالفنية). ومهما يكن من أمر، فإن التضاد بين الإنسان - كما - هو - صدف - أن - يكون والإنسان - كما - هو - يمكن

- أن يكون- إذا - هو - حقق - غايته ظلّ وظل ولا يزال القانون الأخلاقي الإلهي هو الذي يعلمنا الانتقال من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية، حتّى ولو لم تمكنا سوى النعمة الإلهية وحدها من الاستجابة لمبادئ سلوكها وإطاعتها.

وكان موقف باسكال اليانسيني (The Jansenist Pascal) في مرحلة مهمة من مراحل تطور ذلك التاريخ. إذ باسكال هو الذي أدرك أن مفهوم العقل البروتستانتي - اليانسيني من نواح مهمة مثل مفهوم العقل في فلسفة وعلم القرن السابع عشر التجديديين. فالعقل لا يفهم الماهيات أو الانتقالات من القوة إلى الفعل، فهذه المفاهيم تنتمي لنظام المذهب المدرسي التصوري المزدري. لذا، فإن العلم المضاد للأرسطية وضع حدوداً صارمة على قوى العقل. فالعقل حسابي يستطيع أن يقيم حقائق الواقع وعلاقات الرياضيات، لا أكثر ولا أقل. وفي دنيا الممارسة لا يتمكن من الكلام إلا عن الوسائل، وحول الغايات، عليه أن يخرس. والعقل لا يستطيع أن يستجب الريبية، كما خال ديكارت، لذا فإن إنجاز العقل الأساسي وفقاً لباسكال يتمثل في أن يدرك أن معتقداتنا قائمة على الطبيعة، والعرف والعادة في المطاف الأخير.

إن توقعات باسكال لهيوم المدهشة واللافتة تشير إلى الطريقة التي احتفظ بها هذا المفهوم للعقل بقوته - وبخاصة، لأننا نعرف أن هيوم كان عارفاً بكتابات باسكال، فمن المعقول التصديق بوجود تأثير مباشر. وحتّى كَنْت استبقى صفاته السلبية، فالعقل عنده كما هو عند هيوم لا يدرك الطبائع الجوهرية، ولا وجود لسمات غائية

في العالم الموضوعي متاحة للدراسة من قبل علم الفيزياء. وهكذا، فإن خلافاتهما حول الطبيعة الإنسانية ترافقت مع إضافات مهمة ولافتة، وما يصدق عليهما يصدق، أيضاً على ديدرو وسميث وكيركيغارد. فجميعهم رفض أي نظرة غائية للطبيعة الإنسانية، وأي نظرة للإنسان تفيد أن له ماهية تحدّد غايته الحقيقية. ولفهم ذلك يعني أن نفهم سبب إخفاق خطتهم لإيجاد أساس للأخلاق.

كان للبنية الأخلاقية التي شكلت الخلفية التاريخية لفكرهم، كما رأينا، بنية تطلبت عناصر ثلاثة هي:

طبيعة إنسانية غير مرشدة، الإنسان - كما هو - يستطيع - أن يكون - إذا - هو- حقق - غايته ومبادئ السلوك الأخلاقية التي تمكّنه من العبور من حالة إلى أخرى. غير أن التأثير المشترك للرفض العلماني للاهوت البروتستانتي والكاثوليكي، والرفض العلمي والفلسفي للمذهب الأرسطي كان لكي يزيل أي عقيدة من قبيل الإنسان - كما هو - يستطيع - أن يكون - إذا هو - حقق - غايته. وبما أن نقطة الأخلاق الرئيسيّة، كلها - بوصفها نظام أخلاق نظرياً وعملياً - هي تمكين الإنسان من العبور من الحالة الحاضرة إلى غايته الحقة، فإن حذف أي فكرة عن الطبيعة الإنسانية الجوهرية ومعها التخلي عن أي فكرة عن الغاية (Telos) يخلف نظاماً أخلاقياً مؤلّفاً من عنصرين باقيين علاقتهما تصبح غير واضحة. فمن ناحية هناك محتوى معين للأخلاق، أعني: مجموعة من الأوامر مجردة من سياقها الغائي. وهناك من ناحية أخرى نظرة للطبيعة - الإنسانية - غير المرشدة - كما - هي - موجودة. وبما

أن الأوامر الأخلاقية كانت أصلاً موجودة في نظام وكانت غايتها فيه ترمي إلى تصويب تلك الطبيعة الإنسانية، وتحسينها وتعليمها، فمن الواضح أنها لن تكون مستنبطة من جمل صادقة عن الطبيعة الإنسانية أو أن تسوغ باللجوء إلى خصائصها. فالأوامر الأخلاقية مفهومة على هذا النحو، ولها ميل قوي لعدم الطاعة. ولذا، فإن الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الثامن عشر، انخرطوا في مشروع فاشل بشكل لا مهرب منه. وذلك، لأنهم حاولوا فعلياً أن يوجدوا أساساً عقلياً لمعتقداتهم الأخلاقية بفهم خاص للطبيعة الإنسانية، في حين أنهم ورثوا مجموعة من الأوامر الأخلاقية من جهة، ومفهوماً للطبيعة الإنسانية من جهة أخرى، صمما وبشكل واضح لكي يكونا متعارضين. ولم يقض على هذا التعارض من قبل معتقداتهم المعدلة الخاصة بالطبيعة الإنسانية. فقد ورثوا شذرات متناقضة من نظام فكر وعمل كان متسقاً، وبما أنهم لم يدركوا وضعهم التاريخي والثقافي الخاص، لم يدركوا الطابع المستحيل والمثالي (Quixotic) لمهنهم الذاتية.

مع ذلك أقول إنهم لم يدركوا قد تكون عبارة مبالغاً بها، لأننا نستطيع أن نضع نظاماً يشمل الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الثامن عشر من ناحية مقدار مقاربتهم ذلك الإدراك ومداه. فإذاً فعلنا لك، سنكتشف أن الإسكتلنديين، هيوم وسميث كانا الأقل شكا في الذات، وذلك لأنهما كان مرتاحين وراضيين في النظام المعرفي للمذهب الحسي التجريبي البريطاني. والواقع هو أن هيوم كان مصاباً بما يشبه كثيراً الانهيار العصبي قبل أن ينسجم مع النظام، لكن لا وجود لأي تلميح أو إشارة لذلك الانهيار بقي في كتاباته

عن الأخلاق. ولا أثر للانزعاج ظهر في الكتابات التي نشرها ديدرو في حياته، ومع ذلك فإننا نجد في كتابه *Le neveu de rameau* وهو أحد المخطوطات التي وقعت في أيدي كاترين العظمى (Catherine The Great) والتي هربت من روسيا لتنشر في عام 1803، نقداً لنظام الفلسفة الأخلاقية في القرن الثامن عشر كلّه، نقداً حاداً ولاذعاً ومتبصراً أكثر من أي نقد خارجي لعصر التنوير.

وإذا كان ديدرو هو أقرب إلى إدراك انهيار ذلك النظام من هيوم، فإن كَنْت كان الأقرب من كليهما. فقد عمل فعلياً عمل على البحث عن أساس للأخلاق في أوامر العقل التي يمكن تعميمها، العقل الذي يتجلى في علم الحساب وفي الأخلاق، وبالرغم من تضييقاته ضدّ تأسيس الأخلاق على الطبيعة الإنسانية، شكل تحليله لطبيعة العقل الإنساني الأساس لشرحه العقلي للأخلاق. ومع ذلك، فإننا نراه في الكتاب الثاني للنقد الثاني يعترف فعلياً أنه من دون نظام غائي، فإن مشروع الأخلاق كلّه يصير غير مفهوم. وقد قدم ذلك النظام الغائي بوصفه، افتراضاً قبلياً للعقل العملي المحض. وبدا ظهوره في فلسفة كَنْت الأخلاقية لقرائه في القرن التاسع عشر، مثل، هاينه (Heine) والكَنْتيين الجدد لاحقاً، بمثابة تنازل اعتباطي غير مسوغ للمواقف التي سبق أن رفضها. ومع ذلك، فإني أقول، إنه إن صحت أطروحتي، فإن كَنْت كان مصيباً، فالأخلاق في القرن الثامن عشر افترضت فعلياً كواقع تاريخي ما يشبه نظام الله الغائي، والحرية والسعادة بوصفهما التاج الأخير للفضيلة الذي عرضه كَنْت. فإذاً فُصلت الأخلاق عن ذلك النظام، فإنك لن تعود حائزاً على أخلاق، أو على الأقل تكون قد غيرت بصورة راديكالية طابعها أو ميزتها.

هذا التغير في الطابع أو الميزة، الذي ينجم عن تلاشي أي رابطة بين مبادئ السلوك الأخلاقية وحقائق الطبيعة الإنسانية سبق أن كان له ظهور في كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر الأخلاقيين أنفسهم. وذلك، لأنه، بالرغم من أن كلّ واحد من الكتاب الذين اهتممنا بهم حاول بحججه الإيجابية أن يشيد الأخلاق على الطبيعة الإنسانية، فإنّه تحرّك في حججه السلبية نحو نسخة غير مقيدة من الزعم المفيد، وأنه لا يمكن لحجة صائبة أن تنطلق من مقدمات واقعية إلى نتيجة أخلاقية أو تقييمية - إلى مبدأ، يكون بعد قبوله بمثابة نهاية تكريمية لمشروعهم كلّه. غير أن هيوم عبر عن ذلك الزعم على صورة شكّ وليس على صورة تأكيد إيجابي. فقد لاحظ قائلاً، إنه في، كلّ نظام أخلاقي، تعرفت عليه إلى الآن، عمل المؤلّفون على الانتقال من جمل عن الله أو الطبيعة الإنسانية إلى أحكام أخلاقية: فباستثناء روابط الجمل المألوفة، وهي يكون ولا يكون، لم التق بجملة لم تكن مربوطة بيجب، أو يجب ألا، (Treatise III. i. 1). ثمّ يمضي ليطلب قائلاً: يجب تقديم سبب لما يبدو غير ممكن تصوره، فكيف يمكن أن تكون هذه العلاقة مستدلة من سواها، التي تختلف عنها اختلافاً كلياً، والمبدأ العام ذاته لم يعدّ يعبر عنه على صورة سؤال، وإنما على شكل تأكيد عند كَنْت في إلحاحه على أن أوامر القانون الأخلاقي لا يمكن اشتقاقها من أي مجموعة تتعلّق بالسعادة الإنسانية أو بإرادة الله، وكذلك في شرح كيركيغارد للأخلاق. فما هو مغزى وأهمية هذا الزعم العام؟

بعض الفلاسفة الأخلاقيين مضى بعيداً إلى حدّ وصف الأطروحة التي تقول، إنه من مجموعة من المقدمات الواقعية لا

يمكن استنباط نتيجة أخلاقية استنباطاً منطقياً صحيحاً، أي بوصفها حقيقة منطقية صادقة، مفهومة على أنها مشتقة من مبدأ عام كان بعض المنطقيين في القرون الوسطى قد صاغه بالقول، إنه في الحجة الصحيحة لا يظهر في النتيجة شيء ليس في المقدمات. ورأى هؤلاء الفلاسفة أنه في الحجة التي تجري فيها محاولة لاشتقاق نتيجة أخلاقية أو تقييمية من مقدمات واقعية، فإن شيئاً ليس موجوداً في المقدمات، أي العنصر الأخلاقي أو التقييمي سوف يظهر في النتيجة. لذا، فإن مثل هذه الحجة يجب أن يخفق. ومع ذلك، فإن الواقع هو أن المبدأ المنطقي العام المطلق المزعوم، والذي وجب أن يعتمد عليه كلّ شيء، هو مبدأ زائف - وهذا الأثر السكولاستيكي (المدرسي) لا ينطبق إلا على أشكال القياس (البرهان) الأرسطية.

فهناك أنماط عدة من الحجج الصحيحة فيها يظهر عنصر في النتيجة لا يكون موجوداً في المقدمات. وإن المثل الذي قدمه. إ. ن. بريور (A. N. Prior) والمضاد لذلك المبدأ المزعوم يبين تصدعه، بما فيه الكفاية، فمن المقدمة التي تقول: هو قبطان بحري، يمكن استدلال النتيجة الآتية استدلالاً صحياً، وهي: يجب عليه أن يفعل ما يجب على القبطان البحري أن يفعل. هذا المثل المضاد لا يبين فقط عدم وجود مبدأ عام من النمط المزعوم، لكنه نفسه يبين أيضاً ما هو حقيقة من حقائق قواعد اللغة، على الأقل - فالمقدمة التي تحتوي على، يكون، يمكن أن تنتج نتيجة فيها، يجب.

أما أنصار، نظرة لا، يجب، من، يكون، فيمكنهم، وبصورة

جزئية، أن يواجهوا جزءاً من الصعوبة التي طرحها مثل بريور عبر إصلاح موقفهم. فما عزموا على أن يدعوه هو أن لا نتيجة مقبولة تحتوي على مضمون أخلاقي وتقييمي جوهريين - والنتيجة في مثل بريور تفتقر إلى مثل ذلك المضمون - يمكن اشتقاقها من مقدمات واقعية. ومع ذلك، فإن المسألة تظل عالقة عندهم وتتمثل في القول، لماذا يقبل أي إنسان، الآن، زعمهم. وذلك، لأنهم سلموا بأنه لا يمكن استدلالها من أي مبدأ عام منطقي مطلق. ومع ذلك، يظل لزعمهم وزن، لكنه وزن مستمد من مفهوم خاص، وفي القرن الثامن عشر، مفهوم جديد، للقواعد وللأحكام الأخلاقية. فيمكن أن يؤكّد على مبدأ لا تستمد صحته من مبدأ منطقي عام، بل من معنى المفردات الرئيسيّة المستعملة، لنفرض أنه، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر،غيرت المفردات الرئيسيّة المستعملة في الكلام الأخلاقي صفة معانيها ومتضمناتها، عندئذ، قد يحصل أن ما كان مرةً استدلالاً صحيحاً من مقدمة أخلاقية أو نتيجة أخلاقية لن يعود استدلالاً صحيحاً من المقدمة الواقعية ذاتها أو النتيجة الأخلاقية. وذلك لأن الذي كان بمعنى ما ذات التعبير وذات الجمل، سوف يحمل الآن معنى مختلفاً.

غير أن السؤال هو: هل نملك أي دليل لمثل ذلك التغير في المعنى؟ للإجابة عن هذا السؤال، سوف يساعدنا أن ننظر في نمط آخر من الأمثلة المضادة لـ لا، يجب، نتائج من أطروحة مقدمات، يكون. فمن المقدمات الواقعية مثل، هذه الساعة غير دقيقة وغير منتظمة وبشكل كبير في حفظها الوقت، وهذه الساعة ثقيلة على الحمل براحة، تتبع نتيجة تقييمية بشكل صحيح، نقول هذه الساعة

سيئة من هذه المقدمات الواقعية مثل، حصل على محصول لكلّ إيكر (Acre) أفضل مما حصل عليه أي مزارع في المنطقة، لديه أفعل برنامج خاص بتجديد التربة، معروف إلى الآن، وقطيع ملبنة ربح جميع الجوائز الأولى في المعارض الزراعية، تتبع النتيجة التقييمية، وبشكل صحيح، وهي، هو مزارع جيد.

هاتان الحجتان صحيحتان، بسبب الميزة الخاصة لمفهومي الساعة والمزارع. مثل هذه المفاهيم عبارة عن مفاهيم وظيفية، أعني، أننا نعرف الساعة، والمزارع، بمفردات الغاية أو الوظيفة التي يتوقع من الساعة أو المزارع أن يخدماها. وينتج من ذلك القول، إن مفهوم الساعة لا يمكن تعريفه بمعزل عن مفهوم المزارع الجيد، وأن معيار كينونة شيء ساعةً ومعيار كينونة شيء ساعة جيدة - وكذلك بالنسبة، للمزارع، ولجميع المفاهيم الوظيفية الأخرى - ليسا بمستقلين، واحدهما عن الآخر.

والواضح، الآن، أن مجموعتي المعيارين - وكما هو مثبت بوضوح بالأمثلة المضروبة في الفقرة الأخيرة - هما واقعيتان. ومن ذلك نخلص إلى القول، إن أي حجة تنتقل من مقدمات، تؤكد على أن المعايير الملائمة متحققة، إلى نتيجة تؤكد على أن، ذلك جيد كذا - و- كذا، حيث، كذا - و- كذا، تلتقط مفردة لها مفهوم وظيفي، ستكون حجة حقيقية، تنتقل من مقدمات واقعية إلى نتيجة تقييمية. وهكذا، يمكننا أن نؤكد، ومن دون خطأ أنه، إذا كانت نسخة مصلحة من، لا، يجب، في نتيجة مستمدة من مبدأ مقدمات فيها، يكون، هي نسخة صحيحة، فلا بدّ من أن تستبعد حججاً

تشتمل على مفاهيم وظيفية، من مجالها. غير أن هذا يفيد، وبقوة، أن الذين أكدوا وأصروا على أن جميع الحجج الأخلاقية تقع ضمن مجال مثل ذلك المبدأ، قد يكونون فعلو ذلك، لأنهم سلموا بأنه لا توجد حجج أخلاقية تشتمل على مفاهيم وظيفية. ومع ذلك، فإن الأحكام الأخلاقية في التقاليد الكلاسيكية الأرسطية - سواء أكانت في نسختها اليونانية أو في نسخة القرون الوسطى - تشتمل، على الأقل، على مفهوم وظيفي رئيسي، هو مفهوم إنسان مفهوماً بأنه يحوز على طبيعة جوهرية وعلى هدف جوهري أو وظيفة، وأنه، عندما، يرفض التقليد الكلاسيكي، بكليته، رفضاً جوهرياً، تغير الحجج الأخلاقية ميزتها بحيث تقع في داخل مجال نسخة ما من نسخ النتيجة، لا، يجب، الناجمة من مبدأ المقدمات، يكون. وهذا معناه أن، إنسان بالنسبة إلى، إنسان جيد، مثل ساعة بالنسبة إلى ساعة جيدة، أو مزارع بالنسبة إلى مزارع جيد، في داخل التقليد الكلاسيكي. وقد اعتبر أرسطو أن نقطة البداية في البحث الأخلاقي تتمثل في القول، إن علاقة إنسان، بالحياة الجيدة، تماثل علاقة عاز فالقيثار باللعب الجيد على القيثار، (*Nicomachean Ethics*, 1095a 16). غير أن استعمال، إنسان، كمفهوم وظيفي أقدم بكثير من أرسطو، وهو لم يستمد، بدئياً، من البيولوجيا الميتافيزيقية الأرسطية. فهو متجذر في الحياة الاجتماعية التي عبر عنها منظرو التقليد الكلاسيكي. إذ بحسب ذلك التقليد كان معنى الكينونة إنساناً متمثلاً في ملء مجموعة من الأدوار لكلّ واحد منها مغزاه وهدفه، أي: عضو في أسرة، مواطن، جندي، فيلسوف، أو رجل دين. وعندما ينظر إلى الإنسان كفرد سابق لجميع الأدوار ومستقل

عنها، عندئذ يتوقف مفهوم، إنسان، عن أن يكون مفهوماً وظيفياً.

ولكي يتحقق ذلك، لا بُدَّ من أن تغير معناها أيضاً، مفردات أخلاقية أخرى ولو جزئياً على الأقل. لذا، أقول، إن المسالة ليست محصورة في أن النتائج الأخلاقية لا يمكن تسويغها كما كان يحصل، وإنما فقدان إمكانية مثل ذلك التسويغ يشير إلى تغيير متضايف في معاني المصطلحات الأخلاقية. لذا، فإن النتيجة، لا، يجب، المستدلة من مقدمات، يكون، تصير حقيقة لا مهرب منها عند الفلاسفة الذين ثقافتهم ليس فيها إلا المفردات الأخلاقية المفقرة التي كانت نتيجة لسلسلة من الأحداث كنت قد عددتها. فاعتبارها حقيقة منطقية أبدية كان علامة عن نقص عميق في الوعي التاريخي الذي شُكل زمانئذ، واصاب الآن الكثير من الفلسفة الأخلاقية. وذلك لأن إعلانها البدئي كان هو ذاته حدثاً تاريخياً حاسماً. فهي أشارت إلى انفصال نهائي عن التقليد الكلاسيكي، والانهيار النهائي لمشروع القرن الثامن عشر الخاص بتسويغ الأخلاق في بيئة الموروث غير المتسق من شذرات التقليد الباقية.

ولم ينحصر الأمر في أن المفاهيم والحجج الأخلاقية، في تلك المرحلة التاريخية غيرت صفتها المميزة، جذرياً، بحيث صارت تعرف بأنها السلف المباشر لحجج ثقافتنا غير المستقرة واللانهائية. وإنما حصل أيضاً أن الحجج الأخلاقية غيرت مؤداها ومعناها. ففي التقليد الأرسطي أن تصف X بأنه جيد (حيث X قد يكون شخصاً أو حيواناً أو سياسة أو شأناً من الشؤون) معناه أن تقول إنه ذلك النوع الذي يمكن أن يختاره إنسان يريد X هدفاً

مطلوباً. ووصف ساعة بأنها جيدة معناه القول إنها ذلك النوع من الساعات الذي يختاره الإنسان الذي يريد أن يضبط الوقت ضبطاً صحيحاً (القول، لرميها على القطة).

فالافتراض وراء استعمال، جيد، هو أن كلّ موضوع يوصف بأنه جيد أو سيئ - وهذا يشمل الأشخاص والأفعال - له هدف معين أو وظيفة محددة. فوصف شيء بأنه جيد هو إنشاء جملة واقعية أيضاً. ووصف عمل معين بأنه عادل أو صائب معناه القول، إنه ذلك الذي سيفعله الإنسان الجيد في مثل ذلك الموقف، لذا فإن النوع من الأقوال هو واقعي أيضاً. ففي ذلك التقليد تدعى الجمل الأخلاقية والتقييمية صادقة أو كاذبة بنفس طريقة وصف جميع الجمل الواقعية الأخرى. غير أنه، حالما لا تعود تظهر فكرة الأهداف والوظائف الإنسانية الجوهرية في الأخلاق، حالتئذ يبدو التعامل مع الأحكام الأخلاقية بوصفها جملاً واقعية مقبولاً ومعقولاً. وعلاوة على ذلك، إن علمنة الأخلاق من قبل عصر التنوير وضعت في موضع الشكّ الآراء الأخلاقية بوصفها بيانات واضحة عن القانون الإلهي. وكَنْت نفسه، الذي ظلّ يفهم الأحكام الأخلاقية بأنها بيانات عن القانون الشامل، حتّى لو كان قانوناً يقوله كلّ فاعل عقلي لنفسه، لم يتعامل مع الأحكام الأخلاقية بوصفها بيانات عما يتطلبه القانون أو الوصايا، وإنما بوصفها أوامر هي نفسها: والأوامر ليست عرضة لأن توصف بالصدق أو الكذب.

ما زالت عادة وصف الأحكام الأخلاقية بأنها صادقة أو كاذبة، في كلّ يوم وإلى وقتنا الحاضر معمولاً بها، إلا أن الإجابة عن ما

هو الشيء الذي بفضله يمكن وصف حكم أخلاقي ما بأنه صادق أو كاذب، كانت غير واضحة. وذلك لا بُدَّ من أن يكون مفهوماً تماماً، إذاً كانت الفرضية التاريخية، التي رسمت خطوطها صادقة، أعني: الأحكام الأخلاقية هي بقايا لغوية لممارسات المذهب الديني التوحيدي الكلاسيكي فقدت البيئة التي وفرتها تلك الممارسات. ففي تلك البيئة كانت الأحكام الأخلاقية افتراضية من حيثُ إنَّها عبرت عن حكم يتعلق بالسلوك الغائي الملائم للإنسان، أي: عليك أن تفعل كذا - و- كذا، إذا كانت غايتك (Telos) كذا - و- كذا أو، عليك أن تفعل كذا - و- كذا، إذا لم تردّ أن تحبط رغباتك الجوهرية. وكانت مطلقة من حيثُ إنَّها كانت بيانات عن محتويات القانون الشامل الذي أوصى به الله، أي: عليك أن تفعل كذا - و- كذا: أي ما يفرضه قانون الله. غير أنه، إذا جردتها من الذي بفضله كانت افتراضية ومن الذي بفضله كانت مطلقة، فماذا تكون؟ حالتئذ تفقد الأحكام الأخلاقية كلّ مرتبة واضحة، وتفقد الجمل التي تعبر عنها بطريقة موازية، كلّ معنى بريء من الجدل. ويصير مثل تلك الجمل متاحاً كأشكال تعبير لذات عاطفية جعلها افتقارها إلى إرشاد البيئة التي كانت منسجمة معها اصلاً، تفقد طريقتها اللغوية وطريقتها العلمية أيضاً في العالم. ومع ذلك إن وصف الأمور على ذلك النحو معناه التوقع غير المبرر. وذلك، لأني كنت مسلماً بأن تلك التغييرات لا بدّ من أن تكون قد تميزت بمفردات من قبيل مفاهيم مثل التي تتعلّق بالبقاء، وخسران البيئة، وبالتالي خسران الوضوح، في حين أن الكثيرين كما ذكرت سابقاً من هؤلاء الذين مروا في ذلك التغير في ثقافتنا السلفية رأوا الأمر تحرراً من أعباء

المذهب الديني التوحيدي التقليدي، وتشويشات أنماط التفكير الغائي. وما وصفته بلغة فقدان لبنية ومحتوى تقليديين، اعتبره أكثر الناطقين الفلسفيين ثقافة، إنجازاً للذات لاستقلالها الخاص. فقد تحررت الذات من جميع الأشكال التي عفى عليها الزمان، أشكال التنظيم الاجتماعي التي سجنتها في معتقد يقول بعالم ديني توحيدي وغائي، وفي بنى تراتبية حاولت أن تشرعن نفسها كجزء من ذلك النظام العالمي.

ومع ذلك، سواء اعتبرنا تلك المرحلة الحاسمة من مراحل التغير خسراناً أو تحرراً، كانتقال إلى الاستقلال الذاتي أو إلى فقدان الغاية (Anomie) فإن سمتين من سماته تتطلبان تأكيداً أولاهما هي النتائج الاجتماعية والسياسية للتغير. فالتغيرات التجريدية في المفاهيم الأخلاقية هي بصورة دائمة متضمنة في أحداث واقعية خاصة. فثمة تاريخ لم يكتب بعد وينتظر لأن يكتب فيه. يفهم أمراء المديتشى (Medici) هنري الثامن (Henry VIII) وتوماس كرومويل (Thomas Cromwell) فريدريك الكبير (Fredrick The Great) ونابليون (Napoleon) ، ووالبول (Walpole)ويلبرفورس (Wilberforce) جيفرسون (Jefferson) وروبسبيار (Robespierre) كمعبرين، بأفعالهم، وجزئياً في أغلب الأحيان بطرق مختلفة عن التغيرات الفكرية ذاتها التي صاغها على المستوى النظري الفلسفي، كلّ من مكيافيلي وهوبس، وديدرو وكوندورسيه (Condorcet)، وهيوم وآدم سميث وكَنْت. فلا داعي لوجود تاريخين، أحدهما تاريخ العمل السياسي والأخلاقي، والآخر تاريخ التنظير السياسي والأخلاقي، وذلك، لعدم وجود

ماضيين، أحدهما مملوء بالأفعال فقط، والآخر بالنظريات، وليس إلا، فكلّ عمل هو حامل لمعتقدات ومفاهيم وتعبير عن معتقدات ومفاهيم حاملة لنظريات، وكل جزء من التنظير وكل تعبير عن معتقد هو عمل سياسي وأخلاقي.

لذا، فإن الانتقال إلى الحداثة كان انتقالاً للنظرية وللممارسة كليهما، وكان انتقالاً واحداً موحّداً.

ولأن العادات العقلية التي ولدها منهاج التعليم الأكاديمي الحديث الذي فصل تاريخ التغير السياسي والاجتماعي (الذي يدرس تحت مجموعة من العناوين في أقسام التاريخ من قبل مجموعة من الباحثين) عن تاريخ الفلسفة (الذي يدرس تحت مجموعة من العناوين في أقسام الفلسفة من قبل مجموعة أخرى من الباحثين) أدت إلى إضفاء حياة استقلالية زائفة لكلّ منها من ناحية، وتقديم العمل السياسي والاجتماعي من دون نظرية من ناحية أخرى. تلك الثنائية الأكاديمية هي ذاتها تعبير عن فكرة معروفة في كلّ مكان في العالم الحديث، وهكذا كان فالماركسية، وهي النظرية العدوة الكبرى للثقافة الحديثة لم تقدّم سوى نسخة من نسخ الثنائية ذاتها في التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية.

ومع ذلك، نحتاج أيضاً أن نتذكر أنه إذا فُصلت الذات نفسها بشكل حاسم عن الأنماط الموروثة من الفكر والممارسة في مجرى تاريخ واحد وموحّد، فإنّها تقوم بذلك بطرق مختلفة وبتعقيد لا يمكنها أن تتجاهله، وإلا تصاب بالشلل وتتعطل. فعندما ابتدعت الذات الحديثة بشكل بارز لم يتطلب ابتداعها وضعية اجتماعية

جديدة كبيرة، وإنما وضعية معرفة بمجموعة مختلفة من المعتقدات والمفاهيم ليست بالمتسقة دائماً. فالذي ابتدع حينئذ كان الفرد، وإلى ما يعنيه ذلك الابتداع ودوره في خلق ثقافتنا العاطفية علينا أن نتحول الآن.

الفصل السادس

بعض نتائج إخفاق مشروع عصر التنوير

تظهر مشكلات النظرية الأخلاقية الحديثة، وبوضوح، كنتائج لإخفاق مشروع عصر التنوير. فمن ناحية، راح الفاعل الأخلاقي الفرد المتحرر من التراتبية والغائية ينظر إلى نفسه، وينظر إليه الفلاسفة الأخلاقيون، أنه سيد في سلطته الأخلاقية.

ومن ناحية أخرى، فإن قواعد الأخلاق الموروثة، ولو كانت قد تحولت جزئياً، لا بُدَّ من أن تكون قد وجدت وضعية جديدة مجردة من صفتها الغائية القديمة، ومن صفتها المطلقة كتعابير عن قانون إلهي نهائي. فإذا بك تجد تلك القواعد وضعية جديدة تجعل اللجوء اليها عقلياً، فإن توسلها سيبدو مجرد وسيلة لرغبة أو إرادة فردية. لذا، فإن هناك ضغطاً لتبريرها، إما عبر ابتداع غائية جديدة أو عبر إيجاد وضعية مطلقة جديدة لها.

أما المشروع الأوّل، فقد بدا مهماً عند أتباع مذهب المنفعة، والثاني شمل جميع تلك المحاولات التي اتّبعت كَنْت في تقديم سلطة اللجوء إلى قواعد مثل المؤسسة في طبيعة العقل العملي.

وكلا المحاولتين، كما سوف أثبت أخفقا وفشلتا، لكن في مجرى محاولة إنجاحها تحققت تحولات اجتماعية وفكرية.

بينت صياغات بنتام (Bentham) الأولى عن إدراك ذكي لطبيعة ومقدار المشكلات التي يواجهها. فقد وفرت بسيكولوجية التجديدية نظرة إلى الطبيعة الإنسانية، يمكن في ضوئها صياغة مسألة تعيين وضعية جديدة للقواعد الأخلاقية صياغة واضحة. ولم تجعله فكرة أنه كان بصدد تعيين وضعية جديدة للقواعد الأخلاقية وإعطاء معانٍ جديدة للتطورات الأخلاقية الرئيسيّة. فبحسب رأيه، كانت الأخلاق التقليدية مغمورة بالخرافات، وإلى أن نفهم أن الدوافع الوحيدة للفعل الإنساني تتمثل في الانجذاب إلى اللذة والنفور من الألم يمكننا أن نذكر مبادئ الأخلاق المتنورة، التي بها يوفر المطمح في زيادة اللذة وغياب الألم، الغاية (Telos) وقد اعتبر بنتام، اللذة اسماً لنمط من الإحساس مثل الألم، والإحساسان لا يتغيران إلا، بمقدار الشدة والمدّة. وتجدر ملاحظة هذه النظرة المغلوطة للذة، ولو، لأن خلفاء بنتام المباشرين كانوا ميالين لاعتبارها المصدر الرئيسي للصعوبات التي نشأت في وجه مذهب المنفعة. لذلك أقول، إنهم لم يكونوا دائماً منتبهين كغاية لطريقة صياغته الانتقال من الأطروحة البسيكولوجية المفيدة أن للبشر دافعين فقط إلى أطروحته الأخلاقية المفيدة، وأنه من بين خيارات الأفعال أو السياسات التي علينا أن نختار في أي لحظة، يجب علينا دائماً أن نقوم بالعمل أو ننفذ السياسة التي تؤدي نتائجها إلى السعادة العظمى- أي، أعظم مقدار من اللذة مع أقل مقدار من الألم - لأكبر عدد من الناس. وبحسب نظرة بنتام، وحده ذو العقل المتنور

والمثقف، بدا أن السعي وراء سعادتي كما تمليها علي بسيكولوجيا طلبي للذة وتجنب الألم، والسعي للسعادة العظمى للعدد الأكبر، كلها تتطابق. غير أن هدف المصلح الاجتماعي أن يعيد بناء النظام الاجتماعي ليكون السعي اللامتنور للسعادة منتجاً السعادة العظمى الممكنة للعدد الأكبر الممكن. ومن هذا الهدف نشأت إصلاحات بنتام العديدة القانونية والجزائية. ولتلاحظ أن المصلح الاجتماعي لم يكن ليستطيع، هو نفسه أن يجد دافعاً للتوجه إلى مثل تلك المهمات الخاصة، وليس لسواها، لولا أن الاعتبار المتنور لسعادة الإنسان، هناك وعندئذ، وحتّى لو كان النظام القانوني والاجتماعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر في إنجلترا سيؤدي بشكل لا يتزعزع إلى السعي وراء السعادة العظمى وطلبها. فذلكم كان مطالبة تجريبية حسية. هل هذا صحيح؟

لقد عانى جون ستيوارت مِلْ (John Stuart Mill) كثيراً، وهو الابن البنتامي الأوّل، والعقل والشخصية الأميز التي اعتنقت مذهب بنتام، من جهوده للتوضيح كلّ نفسه، أنها لم تكن كذلك، أي مطالبة حسية. وانتهى الأمر بـ"مل" إلى القول، إن ما احتاج إلى الإصلاح هو مفهوم بنتام للسعادة، لكن ما نجح في الشكّ به كان اشتقاق الأخلاق من البسيكولوجيا. ومع ذلك، فإن ذلك الاشتقاق وفر الأساس العقلي كلّه لمشروع بنتام الخاص بغائية طبيعية جديدة. وليس بالأمر المذهل القول، إنه مع الاعتراف بذلك الإخفاق في داخل مذهب بنتام صار محتواه هزيلاً بصورة متزايدة.

طبعاً، كان جون ستيوارت مصيباً برأيه أن مفهوم بنتام للسعادة

كان يتطلب توسيعاً، ففي كتابه: **النفعية** [1] (*Utilitarianism*) حاول إجراء تمييز رئيسي بين لذات عليا، ولذات دنيا، وفي كتابه: **حول الحرية** (*On Liberty*) وفي مواضع أخرى، ربط بين الزيادة في السعادة الإنسانية وتوسيع القوى الإنسانية الخلاقة. غير أن نتيجة تلك التصحيحات كانت في الإفادة عن فكرة أن السعادة الإنسانية ليست بالفكرة الوحيدة البسيطة، وأنها لا تستطيع أن توفر لنا معياراً للبت في خياراتنا الرئيسيّة - وهو أمر صحيح، لكن لا يسلم به أي بنتامي مهما كانت حالته التصحيحية. فإذاً اقترح علينا إنسان، وبروحية بنتام ومِلْ، أن علينا أن نرشد خياراتنا بتوقعات لذتنا أو سعادتنا المستقبلية، فإن الرد الملائم يكون بالسؤال: لكن أي لذة، أي سعادة يجب أن تهديني؟ وذلك، لوجود أنواع مختلفة ولا حصر لها من النشاطات الممتعة، وأنماط مختلفة ولا عديد لها تتحقق فيها السعادة. واللذة أو السعادة ليست أي منها حالة عقلية خاصة بانتاج أي من تلك النشاطات والأنماط هو مجرد الوسيلة البديلة. فلذة شرب (Guinness) ليست لذة السباحة في شاطئ كرين (Crane) والسباحة والشرب ليسا وسيلتين مختلفتين لتوفير الحالة النهائية ذاتها. والسعادة التي تخص حياة الدير المنعزل ليست هي ذاتها السعادة التي للحياة العسكرية. وذلك، لأن اللذات المختلفة وأنواع السعادة المختلفة هي بمقدار كبير من النوع الذي لا يقاس ولا يقارن، أعني: لا وجود لموازين خاصة بالنوع وبالكمية لقياسهما. ويكون الحاصل أن توسل معايير اللذة لا يفيدني عما

---

(1) أصدرت المنظمة العربية للترجمة كتاب النفعية لجون ستيوارت مِلْ عام 2013 تموز/ يوليو ترجمة د. حيدر حاج اسماعيل ومراجعة د. هيثم الناهي (المترجم).

أشرب أو أسبح، وتوسل معايير السعادة لا تقرر وتفصل لي بين الحياة كراهب والحياة كجندي.

ولا شكّ في أن فهم الميزة المتعددة الأشكال للذة والسعادة معناه تحويل تلك المفاهيم إلى مفاهيم عديمة الجدوى لأهداف مذهب المنفعة. وإذا كان مطمح لذته أو سعادته أو لذتها أو سعادتها يعجز، للأسباب التي ذكرتها، أن يوفر معايير لحلّ مسائل العمل في حالة كلّ فرد، فمعنى ذلك أن نظرية أعظم سعادة لأكبر عدد هي نظرية خالية من أي محتوى واضح. والواقع هو أنها مفهوم زائف متاح لاستعمالات أيديولوجية متنوعة لا أكثر. لذا، فإننا عندما نلقاه مستعملاً في الحياة العملية فمن الضروري أن نسأل عن المشروع الفعلي أو الهدف الواقعي الذي يخفيه استعماله. وطبعاً، قولنا هذا لا ينفي أن يكونم الكثير من توظيفاته في خدمة مثل عليا مفيدة اجتماعياً. فالإصلاحات الراديكالية لتشادويك (Chadwick) الخاصة بتوفير تدابير صحية عامة، ودعم مِلْ توسيع حقّ الاقتراع وإنهاء إخضاع النساء وعدد من المثل العليا والقضايا الأخرى في القرن التاسع عشر، جميعها تتوسل معيار المنفعة لهدف صالح ما. غير أن توظيف خيال فكري في قضية واقعية لا تنقص من كونه خيالاً فكرياً. وعلينا أن نلاحظ وجود خيالات أخرى في الخطاب الأخلاقي الحديث لاحقاً في نقاشاتنا، لكن قبل أن نقوم بذلك، يلزم أن ننظر في سمة مميزة أخرى من سمات مذهب المنفعة في القرن التاسع عشر.

إنه لمن علامة الجدية والنشاط الأخلاقيين عند أنصار النفعية

الكبار في القرن التاسع عشر، أن يكونوا قد شعروا بواجب مستمر لفحص مواقفهم وإعادة فحصها، لكي لا يكونوا مخدوعين إن أمكنهم. وكان تتويج ذلك الفحص متمثلاً في فلسفة سيدغويك (Sidgwick) الأخلاقية. ومع سيدغويك صار الفشل في إرجاع النظام الغائي للأخلاق مقبولاً. فقد أدرك أن الأوامر الأخلاقية لمذهب المنفعة لا يمكن اشتقاقها من أي أسس بسيكولوجية، وأن مبادئ السلوك التي تأمرنا للسعي وراء السعادة العامة هي مستقلة منطقياً عن أي مبادئ سلوك تأمر السعي وراء سعادتنا ولا يمكن اشتقاقها منها. ولمعتقداتنا الأخلاقية الأساسية ميزتان، اضطر سيدغويك نفسه لاستخلاصهما من دون سعادة كاملة، فهما لا يشكلان أي نوع من الوحدة، وهما متغايرتا الخواص والعناصر، وقبولهما يجب ألا يناقش. وفي أساس التفكير الأخلاقي توجد إعتقادات بتعابير لا يمكن تقديم سبب لها إضافي. وقد أطلق عليها ويويل (Whewell) اسم حدوس. أما خيبة أمل سيدغويك بحاصل بحثه الخاص فقد تجلت في إعلانه أنه، حينما كان يبحث عن النظام الكوني (Cosmos) لم يجد سوى الفوضى (Chaos) الكونية.

ومن مواقف سيدغويك الأخيرة استعار مور (Moore) ومن دون إقرار بذلك. وعرض استعاراته مع ظله الخفيف الذي غطى حججاً رديئة، وذلك في كتابه: **مبادئ الأخلاق** (*Principia Ethica*).

وكانت الفروق المهمة بين **مبادئ الأخلاق** وكتابات سيدغويك الأخيرة تتعلّق بالنبرة وليس بالجوهر. فما حسبه سيدغويك فشلاً، عده مور أكتشافاً تنويرياً وتحريرياً. غير أن قراء مور الذين بدا لهم

عصر التنوير والتحرير، كما ذكرت سابقاً ساميين، فقد اعتبروا أنفسهم مخلصين من سيدغويك وأي مذهب منفعة، وبشكل حاسم كما، من المسيحية. وما لم يروه، كان، طبعاً، أنهم حرموا أيضاً من أي أساس للمطالبة بالموضوعية، وأنهم بدءوا في حياتهم وفي أحكامهم بتوفير الدليل الذي سيلجأ اليه مذهب العاطفة حالاً وبقوة.

وهكذا، نرى أن تاريخ مذهب المنفعة يصل تاريخياً ما بين مشروع قرن الثامن عشر التبريري للأخلاق وانحدار القرن العشرين إلى مذهب العاطفة غير أن الإخفاق الفلسفي الذي انتهى إليه مذهب المنفعة ونتائجه على مستوى الفكر والنظرية كانا طبعاً جزءاً واحداً من التاريخ ذي الصلة. وذلك لأن مذهب المنفعة ظهر في أشكال متنوعة وترك علامته على أنواع مختلفة من الأدوار والمؤسسات الاجتماعية. وهذه ظلت كإرث، ولمدّة طويلة، بعد أنْ فقد مذهب المنفعة الأهمية الفلسفية التي أضفاها عرض جون ستيوارت مِلْ عليه. غير أني أقول إنه بالرغم من أن ذلك الإرث الاجتماعي مهم لأطروحتي الرئيسيّة، فاني سوف أؤجل تعليقي عليه إلى ما بعد أنْ أنظر في فشل محاولة فلسفية ثانية جرت، بغية شرح كيف يمكن جمع الفاعل الأخلاقي جمعاً بعيداً عن التناقض، مع وجهة نظر لقواعد أخلاقية لها سلطة موضوعية ومستقلة.

لقد قدم مذهب المنفعة آراءه الناجحة في القرن التاسع عشر. بعد ذلك تبع مذهب العاطفة مذهب الحدس، ليسيطر في الفلسفة البريطانية، في حين وفر المذهب البراغماتي (Pragmatism) في

الولايات المتحدة نفس نوع Praeparatio Evangelica لمذهب العاطفة الذي وفره مذهب الحدس في بريطانيا. غير أني أقول، ولأسباب كنا ذكرناها سابقاً أن مذهب العاطفة كان يبدو دائماً غير مقبول وغير معقول عند الفلاسفة التحليليين المعنيين، بصورة رئيسيّة بمسائل المعنى، وذلك لأن الواضح بشكل كبير، أن التفكير الأخلاقي يحصل فعلياً؛ وأن النتائج الأخلاقية يمكن اشتقاقها غالباً اشتقاقاً صحيحاً من مجموعات من المقدمات. فأحيا هؤلاء الفلاسفة التحليليون المشروع الكَنْتي، مشروع البرهنة على أن سلطة القواعد الأخلاقية وموضوعيتها هما تلك السلطة وتلك الموضوعية اللتان تخصان الممارسة العقلية. لذا، فإن مشروعهم المركزي تمثل في تبيان أن أي فاعل عقلي هو ملتزم منطقياً بقواعد الأخلاق بفضل أو بداعي عقلانيته أو عقلانيتها.

سبق لي أن قلت إن تنوع المحاولات لتنفيذ ذلك المشروع وعدم اتساقها المتبادل ألقى بظل من الشكّ على نجاحها. غير أنه من الضروري فهم سبب فشل المشروع، وليس الاقتصار على فهمه، وللقيام بذلك لا بُدَّ من فحص إحدى تلك المحاولات بمقدار من التفضيل. كان المثل الذي اخترته هو الذي وضعه ألان غيورث (Alan Gewirth) في كتابه: **العقل والأخلاق** (1978). واخترت كتاب غيورث ليس لأنه مثل إحدى تلك المحاولات الحديثة، فحسب وإنما أيضاً لأنه بحث بعناية وبدقة في الاعتراضات والانتقادات التي حصلت لكتاب سابقين. وعلاوة على ذلك، فقد تبنى غيورث نظرة واضحة وصارمة عما يعنيه العقل، أعني: يجب أن يكون المبدأ تحليلياً لقبوله كمبدأ من مبادئ العقل العملي،

ولكي تشتق نتيجة من مقدمات العقل العملي، يجب أن تنتجها تلك المقدمات بطريقة برهانية. فلا وجود لرخاوة وغموض حول ما يؤلّف، السبب الوجيه، اللذين أضعفا بعض المحاولات التحليلية الأولى التي رمت إلى عرض الأخلاق بشكل عقلي.

أما الجملة الرئيسيّة لكتاب غيورث، فهي: بما أن الفاعل يعتبر الحرية والسعادة كخيرات ضرورية، وهما اللتان تؤلفان السمتين الشاملتين العامتين لعمله الناجح، فعليه أيضاً ومنطقياً، أن يعتقد أن له حقوقاً فيها، وهو بصورة ضمنية ينشئ مطلب حقوق مماثل، (ص 63). ويمكن تفصيل حجة غيورث كما يأتي: كلّ فاعل عقلي عليه أن يدرك مقداراً معيناً من الحرية والسعادة بوصفهما شرطين سابقين لممارسته قوته العقلية. لذا، على كلّ فاعل عقلي أن يريد، هذا إن كان عليه أن يريد، أنه يملك ذلك المقدار تلك الخيرات. وذلك ما عناه غيورث عندما كتب في الجملة المستشهد بها عن الخيرات الضرورية، واضح أنه لا داعي للخصام مع حجة غيورث إلى الآن. فالخطوة الآتية ستكون هي الحاسمة والخاضعة للارتياب معاً.

لقد قال غيورث إن أي إنسان يعتقد أن متطلبات ممارسته القوة العقلية هي الخيرات الضرورية، هو ملتزم منطقياً بالاعتقاد أيضاً، بأن له حقّ في تلك الخيرات. غير أن الواضح تماماً هو أن إدخال مفهوم الحقّ يتطلب تسويغاً، وذلك لأنه في هذه المرحلة مفهوم جديد بالنسبة لحجة غيورث وبسبب الميزة الخاصة لمفهوم الحقّ.

فمن الواضح، بادئ ذي بدء، أن الادعاء بأن لي حقاً بالفعل أو أني أملك شيئاً، هو نمط مختلف من الادعاء عن الادعاء أني

أحتاج لشيء أو أريد شيئاً أو سوف أستفيد من شيء. فمن الادعاء الأوّل - هذا إذا كان الأوّل هو الفكرة الوحيدة ذات الصلة - ينتج وجوب عدم تدخل الآخرين بمحاولاتي العمل أو ملكية أي شيء، سواء أكان لصالحي أو لم يكن. أما من الثاني فلا، ولا فرق في نوع الخير أو الفائدة المطروحة.

وهناك طريقة أخرى لفهم ما حصل من خطأ في حجة غيورث تتمثل في فهم سبب كون تلك الخطوة جوهرية لحجته. وطبعاً صحيح القول إنه إذا طالبت بحقّ بداعي حيازتي على خصائص معينة، فأنا أكون ملتزماً، منطقياً، بالاعتقاد بأن أي إنسان آخر يحوز على ذات الخصائص يمتلك ذلك الحقّ أيضاً. غير أن هذه الصفة، صفة الشمولية الضرورية هي التي لا تنتمي لمطالب تتعلّق بحيازة أو بحاجة أو برغبة لخير، حتّى لو كان خيراً ضرورياً على نحو شامل.

أحد أسباب كون المطالب المتعلّقة بالخير الضرورية للفاعل العقلي مختلفة عن المطالب لحيازة حقوق هو أن المطالب الثانية تفترض، ما لا تفترضه المطالب الأولى وجود قواعد ذات تأسيس اجتماعي. ومثل مجموعات القواعد هذه لا توجد إلا في فترات زمنية تاريخية معينة وفي ظروف اجتماعية معينة. فهي ليست، بأي حال، بسمات شاملة عامة للحالة الإنسانية. وقد أقر غيورث بصورة فورية، بأن تعابير مثل حقّ في اللغة الإنجليزية ومفردات شبيهة في اللغة الإنجليزية وفي لغات أخرى لم تظهر إلا في مرحلة متأخرة، نسبياً، من مراحل تاريخ اللغة، وحوالي نهاية القرون الوسطى. غير أن حاجج قائلاً، إن وجود مثل تلك التعابير ليس بشرط ضروري

لتضمين مفهوم الحقّ في أشكال السلوك الإنساني، وفي هذه المسألة هو بوضوح مصيب، هذا على الأقل. غير أن الاعتراض الذي كان على غيورث أن يواجهه تمثل في أن أشكال السلوك الإنساني تلك التي تفترض وجود أفكار عن أنواع من التخويل ذات أساس ما، مثل فكرة الحقّ، كان لها بصورة دائمة طابع اجتماعي محلي معين، وأن وجود أنماط معينة من المؤسسات أو الممارسات الاجتماعية هو شرط ضروري لفكرة المطالبة بحيازة حقّ كونه نمطاً معقولاً للأداء الإنساني. (والحقيقة التاريخية تفيد أن مثل تلك الأنماط من المؤسسات أو الممارسات الاجتماعية لم يوجد، بشكل شامل وعام في المجتمعات الإنسانية). فالافتقار إلى أي شكل اجتماعي من ذلك القبيل يشبه المطالبة بحقّ عبر تقديم شيك للصرف في نظام اجتماعي يفتقر إلى مؤسسة مالية. وهكذا، نرى أن غيورث هرب بشكل غير مشروع إلى حجته مفهوماً لا علاقة له بأقل توصيف للفاعل الأخلاقي، كما كان يجب أن يكون لو أن قضيته أريد لها النجاح.

لذلك، أنا أفهم أن مذهب المنفعة في أواسط وآخر القرن التاسع عشر، والفلسفة الأخلاقية التحليلة في أواسط وآخر القرن العشرين، كليهما كانا محاولتين خائبتين، أخفقتا في إنقاذ الفاعل الأخلاقي المستقل من الورطة التي تركه فيها فشل مشروع عصر التنوير في توفير تسويغ مدني وعقلي لولاءاته الأخلاقية. وسبق لي أن وصفت تلك الورطة بأنها من النوع الذي كان الثمن فيها المدفوع للتحرر مما كان يبدو السلطة الخارجية للأخلاق التقليدية هو خسران أي محتوى سلطوي وفقدانه الكلام الأخلاقي الممكن

للفاعل المستقل الجديد. فكلّ فاعل أخلاقي حينئذ راح يتكلّم بشكل غير مكبوح من القانون الإلهي، والغائية الطبيعية أو السلطة التراتبية. غير أن السؤال هو: لماذا وجب على أي إنسان آخر أن يصغي إليه، حينئذ؟ وعلى هذا السؤال وبه يجب فهم مذهب المنفعة والفلسفة الأخلاقية التحليلية بأنهما محاولتان لتقديم أجوبة مفحمة، وإذا صحت حجتي أقول، إن كليهما أخفقا في الإجابة على هذا السؤال بطريقة مقنعة ومع ذلك، فإن كلّ واحد تقريباً سواء أكان فيلسوفاً أو غير فيلسوف استمرّ في الكلام وفي الكتابة، كما لو أن واحداً من المشروعين قد نجح فاستمد إحدى سمات الخطاب الأخلاقي المعاصر التي جئت على ذكرها في البداية، أي الفجوة بين معاني التعابير الأخلاقية وطرق استعمالها. فالمعاني كانت وظلت كما لو أن واحداً على الأقل من المشروعين الفلسفيين قد نجح، لكن الاستعمال والاستعمال العاطفي، كان بالضبط كما يمكن أن يتوقعه المرء، كما لو أن المشاريع الفلسفية كلها قد أخفقت.

للخبرة الأخلاقية المعاصرة بوصفها نتيجة طابع ذو تناقض ظاهري. وذلك لأن كلّ واحد منا علم بأن يعتبر نفسه أو نفسها فاعلاً أخلاقياً مستقلاً، لأن كلّ واحد منا أيضاً ينخرط في أنماط من الممارسة، الاستطيقية أو البيروقراطية، تدخلنا في علاقات تلاعبية استغلالية مع الآخرين. ولسعينا لحماية الاستقلالية التي تعلمنا تقديرها، فإننا نطمح أن لا نستغل من قبل الآخرين، وفي سعينا لتضمين مبادئنا ووجهة نظرنا في عالم الممارسة، لا نجد سبيلاً مفتوحاً أمامنا للقيام بذلك سوى التوجيه إلى الآخرين أنماط العلاقة الاستغلالية التي يطمح كلّ واحد منا في مقاومتها. وينشأ

عدم الاتساق في مواقفنا وخبرتنا من عدم اتساق النظام الفكري الذي ورثناه.

وحالما نفهم ذلك، يمكن أن نفهم أيضاً المواقع الرئيسيّة التي لمفاهيم ثلاثة أخرى في النظام الحديث بامتياز، أعني، مفهوم الحقوق، ومفهوم الاحتجاج، ومفهوم خلع القناع. وبالحقوق، لا أعني تلك الحقوق الممنوحة لطبقات معينة أو أشخاص معينين من قبل القانون الوضعي أو العرف، وإنما أعني تلك الحقوق التي يدعي بأنها تخص الكائنات الإنسانية، والتي تذكر كسبب للقول، إنه يجب أن لا يتدخل أحد في حياة الناس، وحريتهم، وسعادتهم، وتلكم كانت الحقوق التي جرى الكلام عليها في القرن الثامن عشر ووصفها بالحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان، وفي ذلك القرن حصل تعريفها بطريقة سلبية بالضبط، على أنها الحقوق التي يجب ألا يتدخل فيها. غير أنه حدث أحياناً في ذلك القرن، وغالباً في مجال حقوقنا الايجابية - حقوق في العملية المستحقة، وفي التعليم أو في التوظيف، كأمثلة - أضيفت إلى القائمة. فتعبير، حقوق إنسانية، هو الآن أعم من أي من تعابير القرن الثامن عشر. وسواء أكانت سلبية أو إيجابية، ومهما كانت تسميتها، فالمفترض أن تمنح وبالتساوي لجميع الأفراد مهما كان جنسهم، وعرقهم، ودينهم، ومواهبهم أو استحقاقاتهم، مع توفير أساس لأنواع مختلفة من المواقف الأخلاقية الجزئية الاستثنائية.

وطبعاً، يبدو الأمر غريباً، وتعني، وجوب مثل تلك الحقوق للكائنات الإنسانية لمجرد كونهم في ضوء الحقيقة التي ألمحت

اليها خلال مناقشتي لحجة غيورث، والمفيدة عدم وجود تعبير في أي لغة قديمة أو في لغة القرون الوسطى، مترجم بتعبير حقّ إلى نهاية القرون الوسطى، أعني: افتقر المفهوم لأي وسيلة تعبير في اللغات، والعبرانية، واليونانية، واللاتينية أو العربية، والكلاسيكية أو في القرون الوسطى، قبل حوالي عام 1400، ناهيك، عن اللغة الإنجليزية القديمة، واليابانية، إلى منتصف القرن التاسع عشر. وطبعاً، لا ينتج من هذا الكلام القول بعدم وجود حقوق طبيعية أو إنسانية، فما ينتج هو أنه لم يوجد من كان قادراً على أن يعرف بوجودها.

وهذا يطرح أسئلة معينة، على الأقل. غير أننا لا نحتاج للتلهي في الإجابة عنها، لأن الحقيقة ناصعة، وهي: لا وجود لمثل تلك الحقوق، والاعتقاد بها مثل الاعتقاد بالساحرات والحيوانات الخرافية من قبيل أحادي القرن (Unicorn) .

وأفضل مبرر للتأكيد الفظ المفيد عدم وجود مثل تلك الحقوق هو، بالضبط من نمط المبرر ذاته الذي في حوزتنا للتأكيد على عدم وجود ساحرات وعدم وجود حيوانات خرافية مثل أحادي القرن، أعني: كلّ محاولة لتقديم مبررات وجيهة للاعتقاد بوجود مثل تلك الحقوق، كان مصيرها الفشل. والمدافعون الفلسفيون عن الحقوق الطبيعية في القرن الثامن عشر،أوحوا أحياناً بأن الأقوال المؤكّدة على حيازة البشر على تلك الحقوق هي حقائق بديهية، لكننا نعرف أنه لا يوجد حقائق بديهية. وقد لجأ الفلاسفة الأخلاقيون في القرن العشرين أحياناً إلى حدوسهم وحدوسنا، لكن أحد الأشياء التي علينا أن نكون قد تعلمناها من تاريخ الفلسفة الأخلاقية

هو أن إدخال كلمة، حدس، من قبل فيلسوف أخلاقي إن هو إلا علامة على وجود خلل ما في الحجة. وفي إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في عام 1949، صار ما كان بمثابة الممارسة العادية للأمم المتحدة بعدم تقديم مبررات وجيهة لأي أقوال تأكيدية يتبع بصرامة كبيرة. وسلم المنافح الأحدث عن مثل تلك الحقوق، وهو رونالد دووركن (Ronald Dworkin) في كتابه: **نظرة جدية للحقوق** (*Taking Righs Seriously*) (1976) بأن وجود مثل تلك الحقوق لا يمكن إثباته، لكنه ذكر ملاحظة على هذه النقطة بالقول، وببساطة، إنه لا يمكن الاستنتاج من الحقيقة المفيدة أنه لا يمكن البرهان على القول، إنه ليس بالقول الصادق (ص 81). وهو صحيح، لكن يمكن توظيفه للدفاع عن مزاعم عن الحيوانات الأحادية القرن والساحرات.

إذن، أقول إن الحقوق الطبيعية أو الحقوق الإنسانية عبارة عن خيالات - تماماً مثل المنفعة - كلها خيالات ذات صفات خاصة جداً. ولتحديدها تجدر الملاحظة للمرة الثانية، الخيال الأخلاقي الآخر الذي نشأ من محاولات القرن الثامن عشر لإعادة إنشاء الأخلاق، أعني مفهوم المنفعة. فعندما حول بنتام في البداية كلمة منفعة إلى كلمة شبه تقنية، فإنّه فعل ذلك، وكما سبق أن ذكرت بطريقة مصممة لجعل فكرة جمع توقعات الفرد في اللذة والألم مقبولة ومعقولة. غير أني أقول، إنه بعدما قام به جون ستيوارت مِلْ وأنصار آخرون لمذهب المنفعة من توسيع لفكرة تنوع الأهداف التي تسعى إليها الكائنات الإنسانية وتقيمها، فإن فكرة إمكان جمع تلك الخبرات والنشاطات المرضية صارت غير معقولة لأسباب

ذكرتها من قبل. فموضوعات الرغبة الإنسانية الطبيعية والمهذبة هي متغايرة وفكرة جمعها للأفراد أو لجماعة من السكان لا معنى واضحاً لها. لذا أقول إذا لم تكن المنفعة مفهوماً واضحاً، فالنتيجة تكون أن توظيفها كما لو أنها مفهوم واضح، وكما لو أنها ستوفر لنا معياراً عقلياً، معناه اللجوء إلى الخيال.

وهناك ميزة رئيسيّة للخيالات الأخلاقية التي تظهر أمامنا وبوضوح، عندما نجاور مفهوم المنفعة مع مفهوم الحقوق، يمكن، الآن، تحديدها: مفادها تزويدنا بمعيار موضوعي ولاشخصي، لكنّها لم تفعل ذلك. ولهذا السبب، وحده، لا بدّ من أن توجد فجوة بين معناها المفيد واستعمالاتها. وزيادة على ذلك، يمكننا الآن أن نفهم بشكل أفضل قليلاً، كيف نشأت ظاهرة المقدمات التي لا يمكن مقارنتها عبر قياسها في الجدل الأخلاقي الحديث. فقد ابتدع مفهوم الحقوق ليخدم مجموعة من الأهداف بوصفه جزءاً من الابتداع الاجتماعي لمفهوم الفاعل الأخلاقي المستقل، وابتدع مفهوم المنفعة لمجموعة أخرى من الأهداف بوصفه جزءاً من الابتداع الاجتماعي لمفهوم الفاعل الأخلاقي المستقل، وابتدع مفهوم المنفعة لمجموعة أخرى من الأهداف. وكلاهما طورا في وضع تكلب مصطنعات بديلة لمفاهيم أخلاقية قديمة وتقليدية، وكأنْ لا بُدَّ من أن يكون للبدائل طابع تجديدي راديكالي إذا كأنْ لا بُدَّ لها من أن تظهر أنها تؤدي وظائفها الاجتماعية الجديدة. لذا أقول إنه، عندما تقابل مطالب تتوسل حقوقاً مع مطالب مشادة على مفهوم تقليدي للعدالة، لن يكون بالأمر المذهل عدم وجود طريقة عقلية للبت في أي نمط من المطالب له الأولوية، أو كيف يمكن

موازنة إحداهما مع الأخرى. وعدم إمكانية المقارنة بالقياس هو ذاته نتاج تزامن تاريخي خاص.

ذلكم يوفر لنا بصيرة مهمة لفهم سياسة المجتمعات الحديثة. وذلك لأن ما وصفته سابقاً بأنه ثقافة الفردية البيروقراطية إنتهى في أن تكون المجادلات السياسية الصريحة والعلنية بين الفردية التي صاغت طلباتها بمفردات الحقوق وأشكال من التنظيم البيروقراطي صيغت طلباتها بلغة المنفعة. غير أني أقول، إذا كان مفهوم الحقوق ومفهوم المنفعة هما بمثابة نظيرين من الخيالات التي لا يمكن مقارنتها وقياسها بمقياس مشترك، فإن الحال ستفيد أن المصطلح الأخلاقي المستعمل يمكنه أن يوفر، في أفضل الحالات ما يشبه العقلانية للعملية السياسية الحديثة، وليس واقعيتها. فالعقلانية المخادعة التي للنقاش الجدلي تخفي إعتباطية الإرادة والسلطة العاملتين في تقريرها. ويسهل أيضاً فهم سبب صيرورة الاحتجاج سمةً أخلاقية بارزة من سمات العصر الحديث، وسبب كون السخط عاطفة حديثة سائدة.

فالاحتجاج، وأسلافها اللاتينية ونظائرها الفرنسية القريبة جداً منها، كانت في الأصل وفي أغلب الأحيان، إيجابية كما كانت سلبية. فقد عنت كلمة يحتج، مرةً أن يكون المرء شاهداً على شيء، وفقط كنتيجة لذلك الإخلاص بالشهادة ضدّ شيء آخر.

غير أن الاحتجاج، الآن، غدا تلك الظاهرة السلبية التي تحدّث، وبشكل خاص، كرد فعل على عدوان مزعوم على حقوق إنسان باسم منفعة شخص آخر. وينشأ الصراخ التوكيدي للذات،لأن

حقائق عدم إمكانية المقارنة والقياس تضمن أن لا يربح المحتجون حجةً إطلاقاً، والاحتجاج الساخط التقوي الذات ينشأ، لأن حقائق عدم إمكانية المقارنة والقياس تضمن أيضاً أن المحتجين لا يمكن أن يخسروا حجة. لذا فإن التلفظ بالاحتجاج هو موجه بصورة مميزة إلى الذين سبق لهم أن شاركوا المحتجين بمقدماتهم. فنتائج عدم إمكانية المقارنة والقياس تضمن أن لا يكون لدى المحتجين شيء آخر يتحدثون عنه سوى أنفسهم. وليس معنى ذلك القول بأن الاحتجاج لا يمكن أن يكون فعالاً عقلياً، وأن أنماط تعبيره السائدة تقدّم دليلاً عن إدراك غير داع لذلك. وإن الزعم بأن المنافحين الرئيسين عن الأسباب الأخلاقية البارزة للعالم الحديث قدموا خطابا عمل على إخفاء أفضليات الإرادة والرغبة الاعتباطيتين وراء أقنعة أخلاقية ليس بالزعم الأصيل - وأنا لا أتحدّث هنا أبداً عن الذين يسعون للتمسك بتقاليد أقدم بقيت على قيد الحياة على صورة نوع من التواجد مع الحداثة. وذلك، لأن كلّ واحد من المنافحين عن الحداثة والمحاربين لها نراه هو غير مريد، ولأسباب واضحة أن يسلم بأن الزعم صحيح في حالته، مستعداً أن يقوم به ضدّ من ينازعه. وهكذا رأى الإنجيليون البروتستانت التابعون لطائفة كلافام (Clapham Sect) في أخلاق عصر التنوير قناعاً تنكرياً عقلياً ومعقلناً للأنانية والخطيئة، ورأى أحفاد الإنجيليين وخلفاؤهم الفيكتوريون أن التقوى الإنجيلية هي مجرد نفاق، ولاحقاً رأى بلومزبيري (Bloomsbury) بعد أنْ حرره ج. إ. مور (G. E. Moore) أن كلّ الأدوات والوسائل الثقافية شبه الرسمية الخاصة بالعصر الفيكتوري مجرد تمثيلية طنانة تخفي الإرادة الذاتية المتعجرفة، لا للآباء ورجال

الدين وحدهم، وإنما أيضاً لأرنولد (Arnold) راسكن (Ruskin) وسبنسر (Spencer) وبنفس الطريقة التي رأى بها د. هـ. لورانس (D. H. Lawrence) وبلومزبيري.

وعندما أعلن مذهب العاطفة، أخيراً، بأنه الأطروحة العامة الخاصة بطبيعة الكلام الأخلاقي، فإن الذي حصل لم يزد عن تعميم ما قاله كلّ فريق من أفرقاء الثورة الثقافية في العالم الحديث عن أسلافه الأخلاقيين.

فرفع القناع عن الدوافع غير المعترف بها الخاصة بالإرادة والرغبة الاعتباطيتين اللتين تبقيان الأقنعة الأخلاقية للحداثة، هو في حدّ ذاته أحد أبرز النشاطات الحديثة. ويعود إلى إنجاز فرويد (Freud) المفيد أن اكتشاف رفع القناع عن الاعتباطية عند الآخرين قد يكون دفاعاً ضدّ كشفه فينا. وفي مطلع القرن العشرين أثارت سير الحياة مثل سيرة حياة صاموئيل بتلر (Sammuel Butler) ردّ فعل قوي من جميع الذين شعروا أو عانوا من ثقل ظالم قمعي من إرداة ابوية خلف الأشكال الثقافية التي فيها تربوا. وذلك الثقل الظالم القمعي كان عائداً بلا شكّ إلى ما أدخله المقثفون من الرجال والنساء في باطنهم مما طمحوا برفضه. ومن هنا أهمية سخرية ليتون ستراتشي (Lytton Strachey) بالفيكتوريين كجزء من تحرر بلومزبيري وأيضاً، لغة ردّ فعل ليتون ستراتشي المبالغ بها على أخلاق مور. والأهم كان عرض فرويد للضمير الموروث بوصفه أنا أعلى (Superego) أي، كجزء لا عقلي من أجزاء نفوسنا الذي نحتاج أن نتحرر من أوامره من أجل عافيتنا النفسية. وطبعاً، اعتبر فرويد نفسه أنه اكتشف شيئاً عن الأخلاق وليس فقط عما آلت اليه

الأخلاق في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في أوروبا. غير أن هذه الغلطة يجب أن لا نسمح لها بأن تقلل مما أنجزه فعلاً.

وفي هذه المرحلة يجدر تذكر خيط نقاشي الرئيسي واستعادته. فقد كنت بدأت من الطريقة التي بدا فيها النقاش الأخلاقي المعاصر لامتناهياً، وحاولت أن أوضح أن ظاهرة اللاتناهي تلك هي نتيجة لصدق نسخة مصلحة للنظرية العاطفية الخاصة بالحكم الأخلاقي، والتي أول من قدمها س. ل. ستيفنسون (C. L. Stevenson) وآخرون. غير أني تعاملت مع تلك النظرية لا بوصفها تحليلاً فلسفياً، فحسب، وإنما أيضاً كفرضية سوسيولوجية. (وأنا لست سعيداً بهذه الطريقة في وضع المسألة، فليس واضحاً لي لأسباب ذكرتها في الفصل الثالث كيف يمكن لأي تحليل فلسفي واف في هذه المنطقة أن لا يكون فرضية سوسيولوجية أيضاً، والعكس بالعكس. فيبدو أن هناك شيئاً خاطئاً خطأً عميقاً في الفكرة المفروضة من منهاج التعليم التقليدي، والمفيدة بوجود موضوعين متميزين أو نظامين متميزين - فلسفة أخلاقية، أي مجموعة من الأبحاث الفكرية من جهة، وسوسيولوجية الأخلاق أي مجموعة من الفرضيات التجريبية والاكتشافات من جهة أخرى. وقد ألقت ضربة كواين (Quine) القاضية على أي نسخة جوهرية من نسخ التمييز بين ما هو تحليل وما هو تركيبي ظلاً من الشكّ على أي حالة من هذا النوع من التضاد بين ما هو فكري وما هو تجريبي حسي).

لذا، كانت نتيجة حجتي تفيد أن مذهب العاطفة شكّلَ مقداراً كبيراً من الكلام والممارسة الأخلاقيين المعاصرين، والأخص أن الشخصيات المركزية في المجتمع الحديث - بالمعنى الخاص

الذي حددته لكلمة، شخصية، ضمنت مثل تلك الأنماط العاطفية في سلوكها. وسنتذكر أن تلك الشخصيات هي محب الجمال في الفنون، والطبيب والمعالج، والمدير والخبير البيروقراطي. وقد كشف الآن البحث التاريخي الذي تناول تلك التطورات التي مكنت من تحقيق انتصارات مذهب العاطفة، عن شيء آخر يتعلق بتلك الشخصيات الحديثة، وتحديداً أعني المقدار الذي سوقوه من الخيالات الأخلاقية، ولم يكونوا قادرين على التهرب من ذلك التسويق. غير أن السؤال هو: إلى أي حدّ امتد مجال الخيال الأخلاقي وتعدي مجالي الحقوق والمنفعة؟ ومن هو الذي سينخدع بها؟

محب الجمال الفني هو الأقل احتمالاً من أن يكون ضحية لهم. أعني، لهؤلاء الأوغاد الوقحين من ذوي الخيال الفلسفي. فرامو وديدرو، وكيركيغارد "A" اللذان يتسكعان بوقاحة في المدخل المؤدي إلى العالم الحديث، اختصا بالنظر عبر آراء وطلبات مخادعة وخيالية. فإذاً خدعوا، فإن مرد ذلك كلبيتهم (Cynicism) الخاصة. وعندما يحصل خداع إسطيقي في العالم الحديث، فسببه عدم رغبة محب الجمال الفني أن يكون ذلك ما يكون هو. وهكذا، عظم عبء إمتاع الذات، وازداد وضوح فراغ اللذة وضجرها المهددين، مما اضطر محب الجمال الفني إلى اللجوء إلى وسائل أكثر إتقاناً مما كان متاحاً لرامو الشاب أو لـ "A". وقد يصير قارئاً مدمناً لكيركيغارد، ويفهم ذلك اليأس الذي رآه كيركيغارد، كمصير لمحب الجمال، شكلاً من أشكال الانغماس الذاتي. وإذا تسبب الانغماس المفرط في اليأس في الإضرار بقدراته على المتعة، فسوف يذهب إلى الطبيب المعالج، تماماً كما يمكن أن يفعل بعد

الإفراط في تناول الكحول، ويستفيد من معالجته الطبّية كخبرة استطيقية إضافية.

أما الطبيب المعالج، فهو على العكس ليس بالأكثر عرضةً للانخداع من شخصيات الحداثة النمطية الثلاث فقط، بل هو أيضاً الأكثر عرضةً لأن يرى بأنه مخدوع، وليس بالخيالات الأخلاقية فحسب. فهناك أشكال من النقد المعادي والمدقر لنظريات العلاج الطبّي المعروفة في ثقافتنا، وهي متاحة ويمكن الوصول إليها بسهولة. والواقع هو أن كلّ مدرسة من مدارس الأطباء العلاجيين تواقه جداً لإظهار العيوب النظرية في كلّ مدرسة منافسة. لذا، فإن المسألة ليست في أسباب عدم التعريض بمزاعم العلاجات الطبّية النفسية- التحليلية أو السلوكية، وفضحها بالقول إنها ذات أسس فاسدة، وإنما المسألة تمثل في الأسباب التي جعلت ممارسات الطبّ العلاجي تستمر بعد أنْ دمرت كفايةً، كما لو أن شيئاً لم يحدث. وهذه المسألة تشبه مسألة محب الجمال من حيثُ إنَّها ليست محصورةً في شكل مسألة خيالات أخلاقية.

ولا شكّ في أن محب الجمال والطبيب العلاجي كانا قابلين مثل أي إنسان آخر لتسويق مثل تلك الخيالات، لكن لم يكن لديها خيالات خاصة بهما وتنتمي لتعريف دورهما ذاته. أما الأمر مع المدير، وهو تلك الشخصية السائدة في المشهد المعاصر، فقد كان مختلفاً. وذلك لأنه إلى جانب الحقوق والمنفعة علينا من بين الخيالات الأخلاقية الرئيسيّة للعصر أن نضع الخيال الإداري الخاص المتضمن في سياق المطالبة بامتلاك فعالية نظامية في إدارة

وضبط نواح معينة من الواقع الاجتماعي. وقد تبدو هذه الأطروحة، وللوهلة الأولى مذهلة، وذلك لنوعين من الأسباب مختلفين وهما: نحن لم نألف الشكّ بفعالية المديرين في تحقيق ما أرادوا تحقيقه كما أننا لم نألف اعتبار الفعالية مفهوماً أخلاقياً متميزاً يصنف مع مفاهيم الحقوق أو المنفعة. فالإداريون أنفسهم ومعظم الذين كتبوا عن الإدارة يتصورون أنفسهم شخصيات حيادية من الوجهة الأخلاقية، وأن مهاراتهم تمكنهم من ابتداع أفضل الوسائل لتحقيق أي غاية مقترحة. وما إذا كان مدير ما فعالاً أو لم يكن مسألة تفهم في النظرة السائدة بأنها مختلفة عن مسألة أخلاقية الغايات التي تخدمها فعاليته أو تخفق في خدمتها. ومع ذلك، فهناك أسباب وجيهة لرفض الرأي القائل بأن الفعالية قيمة حيادية من الوجهة الأخلاقية. وذلك لأن مفهوم الفعالية كلّه هو، وكما ذكرت سابقاً، غير منفك عن نمط من الوجود الإنساني فيه يكون إبتداع الوسائل، وبجزء رئيسي منه، هو معاملة الكائنات البشرية وتحويلها إلى نماذج سلوكية مطيعة، وبتوسله فعاليته في هذه الناحية، نجد المدير مطالباً بالسلطة في مجال نمط تعاملاته.

وهكذا نرى أن الفعالية هي عنصر معرف ومحدد لطريقة الحياة التي تتنافس للحصول على ولائنا مع طرق حياة عصرية بديلة أخرى، وإذا كأنْ لا بدّ لنا من تقييم مطالب النمط الإداري البيروقراطي بموقع في السلطة في حياتنا، فإن تقييم المطلب الإداري البيروقراطي الخاص بالفعالية، كما هو متضمن في كلام وممارسات الأدوار الإدارية والشخصية الإدارية وهو مفهوم عام جداً، فهو يرتبط بأفكار عامة مثله تختص بالضبط الاجتماعي الذي

يمارس نزولاً إلى الشركات وفيها، وفي الوكالات الحكومية، والنقابات، والعديد من المؤسسات الأخرى. ومنذ بضع سنوات مضت، حدد إيغون بيتنر (Egon Bittner) فجوة حاسمة بين هذا المفهوم التعميمي وأي معايير واقعية دقيقة بما يكفي لأن تستعمل في مواقف خاصة. فقد ذكر: ففي حين كان فيبر (Weber) واضحاً في قوله، إن التسويغ الوحيد للبيروقراطية يمثل في فعاليتها، نراه لم يوفر لنا مرشداً واضحاً يدلنا على كيفية استعمال معيار الحكم هذا. والواقع هو أن قائمة الموجودات الخاصة بسمات البيروقراطية لا تحتوي على بند واحد وحيد لا يمكن النقاش حوله لجهة وظيفته الفعالة. والأهداف البعيدة الأمد لا يمكن استعمالها لحسابها، لأن وقع العوامل العرضية المحتملة يزداد مع مرور الزمن، مما يصعب تعيين قيمة محددة لفعالية قسم من العمل مدار ومضبوط بصورة مستقرة. ومن ناحية أخرى، إن استعمال أهداف قصيرة الأمد في الحكم على الفعالية قد يتنازع مع المثال الأعلى للاقتصاد نفسه. وليست الأهداف القريبة وحدها هي التي تتغير مع مرور الزمن، وتتنافس فيما بينها، طرق غير محددة بل، إن النتائج القريبة لها قيمة خداعية مشهورة، لأنه يمكن التلاعب بها بسهولة واستغلالها لإظهار أي شيء يريد المرء أن يظهره بها (Bittner, 1965 p. 247).

الفجوة القائمة بين الفكرة العامة للفعالية والسلوك الفعلي هي المفتوحة للإداريين، وهي التي تفيد أن الاستعمالات الاجتماعية للفكرة هي خلاف ما تعنيه. الفكرة المفيدة أن تلك الفكرة تستعمل لاستبقاء حقّ وسلطة المديرين وتوسيعهما ليست موضع ارتياب، لكن استعمالها في العلاقة مع تلك المهمات مستمد من الاعتقاد

أن حقّ الإدارة وسلطتها هما مسوغان لأن المديرين يملكون قدرة على تشغيل المهارات والمعرفة لخدمة تحقيق غايات معينة. غير أن السؤال هو: ماذا لو كانت الفعالية جزءاً من عملية تنكر خاصة بالإدارة والضبط الاجتماعيين ولم تكن حقيقة واقعية؟ وماذا لو كانت الفعالية قد نسبت بشكل واسع إلى المدير والبيروقراطيين من قبلهم ومن قبل الآخرين، وأنها صفة لم تكن منفكة عن تلك النسبة؟

أما الكلمة التي سأستعيرها لتسمية تلك الصفة المزعومة، صفة الفعالية، فهي، الخبرة. وطبعاً أنا لا أشك بوجود خبراء حقيقيين وأصليين في مناطق عديدة، مثلاً: الكيمياء البيولوجية الخاصة بالأنسولين (Insulin) والبحث التاريخي، ودراسة الأثاث القديم. فما أضع عليه علامة الاستفهام يقتصر على الخبرة الإدارية والبيروقراطية ليس إلا. والنتيجة التي سوف أتوصل إليها في الأخير هي القول، إن مثل هذه الخبرة لا تتعدى أن تكون خيالاً أخلاقاً، لأن نوع المعرفة المطلوبة لاستبقائها غير موجود. غير أن السؤال: كيف سيكون الحال لو كان الضبط الاجتماعي عملية تنكرية، فعلية؟ فكر بالامكانية الآتية، وهي: أن ما يظلمنا ليس السلطة، بل هو الرهن، وأن أحد الأسباب الرئيسيّة لعدم تمكّن رؤساء الشركات الكبرى، كما يعتقد بعض النقاد الراديكاليين من إدارة وضبط الولايات المتحدة، يمثل في أنهم لم يكونوا ناجحين في إدارة وضبط شركاتهم، وأن ما يحدث غالباً عندما تحرّك المهارة والسلطة المنسوبتين، وتحصل النتيجة المرغوبة، فإن كلّ الذي شاهدناه هو ذات النوع من التتابع الذي يلاحظ عندما يكون كاهن ما محظوظاً بعد أنْ يصلى لسقوط

المطر، مباشرة قبل نهاية الجفاف غير المتوقعة، وأن رافعات السلطة - وهو أحد الاستعارات الرئيسيّة عند الخبراء الإداريين - تنتج نتائج ذات علاقة بالنتائج التي يتباهى بها مستعملوها، وتكون النتائج الحاصلة ذات علاقة غير منظمة وغالباً ما تكون عرضية. وإذا كانت تلك هي الحالة، فسيكون طبعاً من المهم اجتماعياً وسياسياً إخفاء الحقيقة ونشر مفهوم الفعالية الإدارية كما ينشره، فعلياً المديرون والكتاب عن الإدارة، جزءاً جوهرياً من أي إخفاء من ذلك القبيل. ولحسن الحظ أقول، إني لا أحتاج أن أذكر، كجزء من النقاش الحالي، ما هو بالضبط الذي يعمل على إخفائه بغية تبيان أن مفهوم الفعالية الإدارية يعمل كوظيفة أخلاقية، فكلّ ما أحتاجه هو تبيان أن استعماله يفترض ادعاءات معرفية غير وجيهة ولا يمكن إثباتها، وأن الفرق بين استعمالاته ومعاني الأقوال التأكيدية التي تتضمنه يشبه شبهاً دقيقاً ما تحدده نظرية العاطفة في حالة مفاهيم أخلاقية حديثة أخرى.

إن ذكر مذهب العاطفة في محلّه، وبمقدار كبير، لأن الأطروحة التي أعرضها المتعلّقة بالاعتقاد بالفعالية الإدارية توازي بمقدار ما الأطروحة التي عرضها بعض العاطفيين والفلاسفة الأخلاقيين عن الإيمان بالله - كارناب (Carnap) وآير (Ayer) فقد وسع كارناب وآير كلاهما نظرية العاطفة لتتعدى عالم الحكم الأخلاقي، وناقشنا قائلين إنه في حين ترمي الجمل التأكيدية الدينية بخاصة إلى تقديم معلومات عن حقيقة متجاوزة، فإنّها لا تفعل أكثر من التعبير عن مشاعر ومواقف الذين يتلفظون بها. فهم يخفون بعض الحقائق

البسيكولوجية بالأقوال الدينية. وهكذا، وفر كارناب وآير الإمكانية لتوفير شرح سوسيولوجي لظاهرة إنتشار تلك الأوهام، بالرغم من أنهما لم يطمحا إلى إعداد شرح ما.

إن الفعالية الإدارية، تعمل كما قال كارناب وآير، مفترضين، إن الله يعمل. فهي اسم لحقيقة خيالية، لكن هناك اعتقاد به، وإن توسله يخفي حقائق أخرى معينة. واستعمالها الفعال تعبيري. وتماماً مثلما توصل كارناب وآير إلى نتيجتهما باعتبارها أن ما إدعيا تمثل في الافتقار إلى التسويغ العقلي الملائم للإيمان بالله، لذا فإن جوهر حجتي هو القول بأن تأويلات الفعالية الإدارية، وبنفس الطريقة، تفتقر إلى النوع الملائم من التسويغ العقلي.

إذا كنت مصيباً في ذلك، فإن وصف المشهد الأخلاقي المعاصر كان سيمتد إلى مرحلة إضافية أخرى تتعدى مجال نقاشاتي السابقة. ونحن لن نكون مبررين فحسب، في الاستنتاج بأن الشرح العاطفي هو شرح يصدق، فقط على، ويتضمن في مقدار كبير من أقوالنا وممارساتنا وأن الكثير من تلك الأقوال والممارسات هو عبارة عن تسويق للخيالات الأخلاقية (مثل المنفعة والحقوق)، وإنما علينا أن نستنتج أن خيالاً أخلاقاً آخر - وقد يكون أقواها ثقافياً - هو متضمن في إدعاءات الفعالية، وبالتالي الإدعاء بالحقّ في السلطة الذي تؤديه تلك الشخصية الرئيسيّة في الدراما الاجتماعية الحديثة، شخصية المدير البيروقراطي. لذا، فإن أخلاقنا ستتكشف عن مسرح غاص بالأوهام، وبمقدار مقلق.

وادعاء الفعالية من قبل المدير يستند إلى ادعاء آخر بامتلاك

مخزون من المعرفة به يمكن صياغة وتشكيل المنظمات والبني الاجتماعية. ولا بدّ لمثل هذه المعرفة أن تشتمل على مجموعة من تعميمات واقعية تشبه القانون تمكّن المدير أن يتنبأ بالقول، إذا حدث حادث أو حالة من الأمور من نمط معين أو أمكن إحداث أي منهما، فإن حادثاً آخر أو حالة من أمور أخرى من نوع معين، سوف يقع أو تقع كنتيجة. إذ، ليس إلا بمثل تلك التعميمات المشابهة للقانون يمكن أن ينتج مثل تلك الشروح والتوضيحات العليّة الخاصة والتنبؤات الخاصة التي بها يستطيع المدير أن يصوغ ويشكل البيئة الاجتماعية، يؤثر فيها ويديرها ويراقبها.

وهكذا نرى أن هناك قسمين لادعاءات المدير بالسلطة المسوغة. أحدهما يختص بوجود ميدان خاص بالحقائق المحايدة أخلاقياً، وفيه يجب أن يكون المدير خبيراً. والثاني له علاقة بالتعميمات شبه القانونية وتطبيقاتها على حالات خاصة مفردة مستمدة من دراس ذلك الميدان. والادعاءات بقسميها كليهما يعكسان الصورة التي تخلقها العلوم الطبيعية، فليس بالأمر المذهل أن تسل تعابير مثل تعبير، علم الإدارة، فادعاء المدير بالحيادية الأخلاقية والذي هو نفسه يشكل جزءاً مهماً من الطريقة التي يقدم بها المدير نفسه ويتصرف في العالم الاجتماعي والأخلاقي، أقول إن ذلك الادعاء يوازي إدعاءات الحيادية الأخلاقية التي قال بها علماء فيزيائيون كثيرون. وما يعنيه يمكن فهمه أفضل فهم بالابتداء من درس كيف صارت فكرة، وحقيقية واقعية ذات الصلة، ومنذ البداية متاحة اجتماعياً، واستعملت من قبل أجداد وأسلاف المدير البيروقراطي المفكرين في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وقد

تبين أن ذلك التاريخ، تاريخ كيفية نشوء مفهوم الشخص الأخلاقي المستقل في الفلسفة الأخلاقية. وقد شمل ذلك النشوء رفضاً لجميع النظرات الأرسطية وشبه الأرسطية للعالم، والتي فيها وفر منظور غائي بيئة فيها عملت الادعاءات التقييمية كنوع من الادعاءات الحقيقية الواقعية. ومع ذلك الرفض، اكتسب كلا مفهوم القيمة ومفهوم الحقيقة الواقعية صفتين جديدتين.

وهكذا نرى أنه ليس بالحقيقة الصادقة اللاتاريخية أن النتائج الأخلاقية أو التقييمية لا يمكن استنتاجها من مقدمات حقيقية واقعية، وأن الكلام صادق ذلك المفيد أن المعنى المحدد للتعابير الأخلاقية والتعابير التقييمية الرئيسيّة الأخرى، تغير في أواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأن ما كان مسموحاً به لأن يكون مقدمات حقيقية واقعية تنتج ما كان يحسب نتائج تقييمية أو أخلاقية.

إن التشريع التاريخي لذلك الانقسام بين الحقيقة الواقعية والقيمة لم يكن متعلقاً بمجرد الطريقة التي أعيد بها تصوّر القيمة والأخلاق، فقد تعزز بتغير حصل لمفهوم الحقيقة الواقعية ولا يزال، هو المفهوم الذي يجب أن يسبق درسه أي تقييم لادعاء المدير الحديث بامتلاكه نوع المعرفة الذي يسوغ سلطته.

الفصل السابع

الحقيقة الواقعية، الشرح والخبرة

"الحقيقة الواقعية" في الثقافة الحديثة عبارة عن مفهوم شعبي ذي سلف أرستقراطي. فعندما أمر اللورد بيكون (Bacon) الذي كان قاضي القضاة في بريطانيا، وكجزء من الدعاية لمزيجه الخاص والمذهل الجامع للأفلاطونية القديمة والمذهب التجريبي الحسي المستقبلي، أتباعه أن يتخلوا عن التأمل الفكري ويجمعوا الحقائق الواقعية، فقد فهم مباشرة من قبل البعض مثل جون أوبري (John Aubrey) بأنه شبه الحقائق الواقعية بمواد جامعي المواد، ولكي تجمع بالحماس ذاته الذي كان عند جمع قطع الخزف الصيني (Spode China) أو عدد قطارات سكة الحديد. أما الآخرون الأوائل من أعضاء الجمعية الملكية (Royal Society) فقد أدركوا وبوضوح لا لبس فيه، ما قصد أوبري، فهو لم يقصد العلم الطبيعي كما كان تفهمه بقيتهم، فهم لم يعرفوا، وبصورة إجمالية، أنه هو، وليسوا هم، الذي كان مخلصاً إخلاصاً دقيقاً لمذهب بيكون الاستقرائي (Inductivism) ولم يقتصر خطأ أوبري على الافتراض بأن العالم الطبيعي هو من نوع الثرثارين الصارخين بأصوات عالية، وإنما شمل أيضاً الافتراض أن المراقب الذي يلاحظ يمكنه أن

يجابه حقيقة واقعية وجهاً لوجه من دون أي تأويل نظري متدخل.

وكون ذلك خطأ مسألة وافق عليها فلاسفة العلوم بمقدار كبير، بالرغم من أنه خطأ مستمر ومتواصل وطويل الأمد. فالمراقب في القرن العشرين ينظر إلى السماء في الليل ويرى النجوم والكواكب، أما بعض المراقبين السابقين فقد رأى بدلاً من ذلك شقوقاً في كرة من خلالها يمكن ملاحظة الضوء الذي وراءها. وما اعتبر كلّ مراقب أو مراقبة أنه قد لاحظه كان مطابقاً، لمفاهيم نظرية، وكما سبق أن قال كَنْت، مراقبون ملاحظون من دون تصورات، عميّ هم. أما الفلاسفة التجريبيون الحسيون فقد زعموا ودافعوا عن زعمهم، بأن ما هو معروف ومشترك عند المراقب الحديث ومراقب القرون الوسطى هو ما يراه أو رآه كلّ واحد، قبل أي نظرية وتأويل، أي بقعاً ضوئية صغيرة وكثيرة على سطح مظلم، والواضح جداً على الأقل، أن ما رآه كلاهما يمكن وصفه كذلك. غير أني أقول، إذا كان لا بُدَّ من وصف كلّ خبرتنا وصفاً حصرياً بمفردات هذا النمط الحسي من الوصف - وهو نمط من الوصف مفيد للعديد من الأهداف الخاصة، فيمكن اللجوء إليه من وقت لآخر - فإننا لن نواجه فقط بعالم غير مفسر، بل وبعالم لا يمكن تفسيره، وبعالم ليس مفهوماً بنظرية فقط، بل بعالم لا يمكن فهمه بنظرية. فعالم من البنى، والأشكال، والروائح، والإحساسات، والأصوات، وليس إلا، لا يستدعي أسئلةً، ولا يقدم أسساً لتكوين أي أجوبة.

لقد كان المفهوم التجريبي الحسي للخبرة ابتداعاً ثقافياً خاصاً بأواخر القرنين السابع عشر والثامن عشر. وللوهلة الأولى

تبدو نشأته في الثقافة ذاتها التي نشأ فيها العلم الطبيعي بمثابة المفارقة. وذلك، لأنه ابتدع كدواء عام ولجميع الأمراض التي عرفت باسم الأزمات الإبستيمولوجية في القرن السابع عشر، وقصد منه أن يكون الوسيلة التي تردم الفجوة بين ما تعنيه كلمة يبدو (Seems) وما تعنيه كلمة يكون (Is) أي، بين الظاهر والواقع. **وأريد إغلاق تلك الفجوة بجعل كلّ شخص ذي تجربة عالماً مغلقاً، فلا يوجد شيء يتعدى تجربتي لكي أقارن تجربتي به،** لذا فإن التضاد بين عبارة يبدو لي وعبارة يكون في الواقع لا يمكن صياغته. فذلك يتطلب نوعاً أكثر راديكالية من خصوصية التجربة مما تحوز عليه أشياء خصوصية جوهرياً، مثل الصور البعدية قد يساء وصفها، والأشخاص في التجارب البسيكولوجية الخاصة بهم يجب أن يتعلموا كيف ينقلونها نقلاً صحيحاً في تقاريرهم. فالتمييز بين يبدو ويكون ينطبق فعلياً على أشياء خاصة واقعية مثل تلك لا على الأشياء الخاصة المبتدعة للمذهب التجريبي الحسي، بالرغم من أنه بمفردات الأشياء الخاصة الواقعية (مثل الصور البعدية، والهلوسات، والأحلام، حاول بعض التجريبيين الحسيين أن يشرحوا نظريتهم المبتدعة. وليس بالأمر المذهل أن يذهب التجريبيون الحسيون إلى وضع كلمات قديمة في أشكال جديدة من الاستعمال - مثل، فكرة، أو انطباع، وحتّى، تجربة، نفسها. وأصلاً، كان المقصود بكلمة، تجربة، (Experience) فعل وضع شيء في الاختبار أو التجربة - وهو معنى احتفظ مؤخراً لكلمة، تجربة، (Experiment) لاحقاً، لعبارة انخراط في نشاط ما، كما نعني عندما نتكلّم عن، خمس سنوات من التجربة (الخبرة)

كنجار». فكان مفهوم التجربة مجهولاً في معظم التاريخ الإنساني. لذا، يمكن الفهم بأن التاريخ اللغوي للمذهب التجريبي الحسي هو تاريخ مبتدعات واختراعات مستمرة، تتوجت في التعبير الجديد البربري، ألا وهو المعطي الحسي.

وعكس ذلك رمت المفاهيم العلمية الطبيعية، مفاهيم الملاحظة والتجريب إلى توسيع المسافة بين يبدو ويكون. وأعطيت عدسات المرصد والمجهر أولوية على عدسات العين، وفي قياس درجة الحرارة قدم أثر الحرارة على الكحول أو الزئبق على أثر الحرارة على الجلد الذي حرقته الشمس أو على الحنجرات الجافة. فالعلم الطبيعي يعلمنا أن ننتبه لبعض التجارب وليس لسواها، وفقط لتلك التجارب بعدما توضع في الشكل الملائم للانتباه العلمي. فهو يرسم من جديد الخطوط بين يبدو ويكون، وهو يبدع أشكالاً جديدة من التمييز بين الظاهر والواقع وبين الوهم والواقع الحقيقي. والافتراق بين معنى اختبار (Experiment) ومعنى تجربة (Experience) ازداد ازدياداً أكبر مما كان في القرن السابع عشر.

لا شكّ بوجود افتراقات أخرى حاسمة. فقد قصد بالمفهوم التجريبي الحسي أن يميز بين العناصر الأساسية التي منها تبنى معرفتنا والتي عليها تستند، فالمعتقدات والنظريات لا بدّ من المصادقة عليها أو رفضها، وذلك يتوقف على ما تفصل به العناصر الأساسية للتجربة.

غير أن ملاحظات العالم الطبيعي ليست أساسية بهذا المعنى، أبداً. والحقّ يقال، إننا نخضع الفرضيات لاختبار الملاحظة، لكن

ملاحظاتنا بدورها يمكن دائماً أن يشكّ بها. فالاعتقاد بأن الكوكب المشتري (Jupiter) له أقمار سبعة تدور حوله تمّ اختباره بالملاحظة المرصدية، لكن الملاحظة ذاتها لا بُدَّ من إثباتها وتبريرها بنظريات من علم البصريات الهندسية. فالنظرية لأزمة لدعم الملاحظة، تماماً مثلما هي الملاحظة لأزمة للنظرية. لذلك يوجد شيء رائع واستثنائي في التواجد المشترك للمذهب التجريبي الحسي والعلم الطبيعي في الثقافة ذاتها، لأنهما كانا يمثلان طريقتين راديكاليتين مختلفتين وغير متسقتين لمقاربة العالم. غير أنه في القرن الثامن عشر أمكن دمجها والتعبير عنهما في نظرة عالمية واحدة. فينتج ذلك أن النظرة العالمية هي في أفضل حالاته، غير متسقة ومتنافرة راديكالياً، مما سمح للمراقب لورانس ستيرن (Laurence Sterne) اللاذع وذي العينين الباردتين أن يستخلص النتيجة المفيدة أن الفلسفة - ولو من دون تعمد - صارت، في الأخير، تمثل العالم كسلسلة من النكات، ومن هذه النكات ألف كتابه: **ترسترام شاندي** (*Tristram Shandy*) والذي حجب عدم اتساق وتنافر نظرة هؤلاء الذين سخر ستيرن منهم إلى العالم كان بصورة جزئية مقدار اتفاقهم على ما يجب نفيه واستبعاده عن نظرتهم إلى العالم. وما اتّفقوا على نفيه واستبعاده كان بمقدار كبير جميع نواحي النظرة الكلاسيكية إلى العالم التي كانت أرسطية. فبدءاً من القرن السابع عشر وصاعداً كان مألوفاً القول، إنه في حين سمح المدرسيون (Scholastics) لأنفسهم بأن يخدعوا بما تعلق بطابع وقائع العالم الطبيعي والاجتماعي بتوسيط تأويل أرسطي بينهم وبين الواقع المختبر، فإننا نحن الحديثين - أعني نحن حديثو القرنين السابع عشر والثامن عشر - نزعنا التأويل

والنظرية وواجهنا الحقيقة الواقعية والتجربة مثلهم. وبالضبط، بفضل ذلك أعلن هؤلاء الحديثون عن أنفسهم وأطلقوا على أنفسهم اسم التنوير، وفي المقابل فهموا ماضي القرون الوسطى بأنه عصور الظلام فما أخفاه أرسطو هم رأوه. هذا الوهم كأنّ مثل تكون الأوهام دائماً، علامة على انتقال غير معروف وغير مدرك من موقف تأويلي نظري إلى آخر. فعنصر التنوير هو، وبامتياز، الحقبة الزمنية التي فيها افتقر معظم المفكرين إلى المعرفة الذاتية. فما هي المكونات المهمة في الانتقال الخاص بالقرنين السابع عشر والثامن عشر التي هلل فيه العميّ برؤيتهم وهتفوا لها؟

فبالنسبة إلى آليات القرون الوسطى كان يجب أن نفهم الأسباب الفاعلة في العالم بلغة الأسباب الغائية. فكلّ نوع من الأنواع له غاية طبيعية، وشرح حركات الفرد وتغيراته هو شرح كيفية تحرّك الفرد نحو الغاية الملائمة لأعضاء ذلك النوع المعين. وإن الغايات التي يتحرّك نحوها البشر كأعضاء في نوع معين يتصورونها خيرات، ويجب شرح حركاتهم اقتراباً أو ابتعاداً عن الخيرات المختلفة بالرجوع إلى الفضائل والرذائل التي تعلموها أو أخفقوا في تعلمها، وأشكال التفكير العملي التي وظفوها. فكتاب أرسطو: **الأخلاق** (*Ethics*) وكتاب **في السياسة**[1] (*Politics*) بالإضافة إلى كتاب: "*De Anima*" هي أبحاث معنية بكيفية شرح وفهم العمل الإنساني وبالأعمال التي يجب القيام بها. وفعلياً لا يمكن في النظام الأرسطي

(1) أصدرت المنظمة العربية للترجمة كتاب في السياسة لأرسطو في نيسان/ أبريل 2012 وهو من ترجمة الأب أوغسطينُس بربارة البولسي ومراجعة د. هيثم الناهي (المراجع).

إبطال مهمة من دون إبطال المهمة الأخرى. والتضاد الحديث بين عالم الأخلاق، من جهة وعالم العلوم الإنسانية، من جهة أخرى، كان غريباً في المذهب الأرسطي، وذلك لأن التمييز الحديث بين الحقيقة الواقعية والقيمة، وكما كنا رأينا، كان غريباً فيه، أيضاً.

وعندما رفض، في القرنين السابع عشر والثامن عشر الفهم الأرسطي للطبيعة، وفي ذات الوقت الذي أقصي فيه النفوذ الأرسطي عن الثيولوجيا البروتستانتية واليانسينية (Jansenist) حصل رفض للشرح الأرسطي للعمل. فالإنسان، توقف عن أن يكون ما دعوته سابقاً مفهوماً وظيفياً، ما خلا في الثيولوجيا - وليس دائماً فيها. فشرح العمل إزداد اعتباره مسألة تختص بمعرفة الآليات الفيزيولوجية والفيزيائية التي تقع في أساس العمل. وعندما أدرك كَنْت وجود عدم اتساق عميق بين أي شرح للعمل يعترف بدور الأوامر الأخلاقية في السيطرة على العمل، وأي نمط ميكانيكي من الشرح، اضطر إلى وضع النتيجة المفيدة أن الأعمال المنفذة للأوامر الأخلاقية والمتضمنة لها لا بُدَّ من أن تكون، من وجهة النظر العلمية، من النوع الذي لا يمكن شرحه ولا فهمه. وبعد كَنْت صارت مسألة العلاقة بين أفكار من قبيل: نية، وقصد، وسبب، والعمل، وما شابه، من جهة، والمفاهيم التي تحدّد فكرة الشرح الميكانيكي من جهة أخرى، جزءاً من الذخيرة الدائمة للفسلفة. وعلى كلّ حال أقول إن الأفكار السابقة تعتبر الآن مستقلة عن أفكار الخير أو الفضيلة، إذا نقلت تلك المفاهيم إلى أنظمة الأخلاق الفرعية المنفصلة.

وهكذا نرى أن انفصالات وانقطاعات خاصة بالقرن الثامن

عشر تدوم وتعزز نفسها في الانقسامات الخاصة بالمناهج الدراسية المعاصرة. غير أننا نسأل: ما تعنيه محاولة فهم العمل الإنساني وبمفردات ميكانيكية، بمفردات فهمت في أحوال سابقة بأنها أسباب فاعلة؟ ففي فهم القرنين السابع عشر والثامن عشر للمسألة - وفي نسخ كثيرة لاحقة - وجد في صميم فكرة الشرح الميكانيكي مفهوم للثبات محدد بتعميمات متشابهة للقانون. فأن يذكر سبب معناه أن يذكر شرط ضروري أو شرط كاف أو شرط ضروري وكاف، كسابق لأي سلوك يراد شرحه. لذا، فإن كلّ تتابع سببي ميكانيكي يمثل تعميماً شاملاً ما، وهذا التعميم له مدى محدد تحديداً مضبوطاً. وتوفر قوانين نيوتن (Newton) الخاصة بالحركة والتي قصد منها أن تكون ذات مدى شامل، حالة نموذجية عن مثل مجموعة التعميمات تلك.

فكونها شاملة معناه أنها تتعدى ما تمت ملاحظته فعلياً في الوقت الحاضر أو في الماضي إلى ما غاب عن الملاحظة وإلى ما لَمْ يلاحظ بعد. فإذا عرفنا أن مثل هذا التعميم صادق، فإن معرفتنا لا تقتصر على ذلك فقط، فعلى سبيل المثال أذكر أن كلّ الكواكب الملاحظة، حتّى اليوم، يطبق قانون كبلر (Kepler) الثاني، فإذا وجد كوكب آخر غير الكواكب التي تمت ملاحظتها إلى الآن، فسوف يطبق ذلك القانون أيضاً. فإذاً كنا نعرف صدق بيان يعبر عن قانون حقيقي فإننا نعرف أيضاً صدق جمل شرطية حسنة التعريف ومضادة للواقع.

هذا التصوّر المثالي الخاص بالشرح الميكانيكي نقل من

علم الفيزياء إلى فهم السلوك الإنساني، من قبل عدد من المفكرين الإنجليز والفرنسيين، في القرنين السابع عشر والثامن عشر، اختلفوا كثيراً فيما بينهم حول تفاصيل مشروعهم. وليس إلا مؤخراً أمكن التعبير عن المتطلبات الدقيقة التي يجب أن يحققها مثل ذلك المشروع. وأحدها، وهو مهم جداً، قام بتجديده في زماننا، كواين فقط، (W. V. Quine 1960, ch. 6).

ناقش كواين قائلاً، إذا كانْ لا بُدَّ من وجود علم خاص بالسلوك الإنساني تعابيره الرئيسيّة تحدّد ذلك السلوك الإنساني بمفردات تكون مضبوطة ضبطاً دقيقاً بغية حصولنا على قوانين حقيقية وصحيحة، فإن تلك التعابير يجب أن تصاغ بمفردات تحذف كلّ إشارة إلى نوايا العمل ومقاصده، وأسبابه تماماً مثلما حصل مع الفيزياء، فقد كان على الفيزياء لكي تصير علماً ميكانيكياً حقيقياً، أن تظهر مفرداتها الوصفية، كذلك يجب أن يحصل في العلوم الإنسانية، فما هو الشيء الذي يجعل النوايا، والمقاصد، والاسباب مما لا يمكن ذكره؟

إنه الحقيقة المفيدة أن جميع تلك التعابير تشير إلى أو تفترض إشارة إلى معتقدات الفاعل الذي يذكر. فالخطاب الذي نستعمله للكلام عن المعتقدات له عيبان كبيران، من وجهة نظر ما يعتبره كواين علماً. **فأولاً**، إن الجمل التي تكون على صورة، X يعتقد أن P لها تعقيد داخلي ليس بقضية صدق (Truth-Functional) وهو القول بأنها لا يمكن تحديدها بحساب المحمول، وبذلك هي تختلف اختلافاً حاسماًعن الجمل الموظفة للتعبير عن قوانين علم

الفيزياء، **ثانياً**، إن مفهوم حالة أو اعتقاد أو تمتع أو حذف يشتمل على حالات متنازع عليها ومريبة وهي من الكثرة بحيث لا توفر نوع البديل الذي نحتاجه لكي يؤكّد أو يدحض مزاعم اكتشاف قانون. وكانت النتيحة التي توصل إليها كواين تفيد أن أي علم حقيقي خاص بالسلوك الإنساني عليه أن يحذف مثل تلك التعابير القصدية، مع ذلك قد يكون من الضروري أن نفعل مع كواين بمثل ما فعله ماركس مع هيغل، أعني، أن نضع حجته على رأسها. إذ ينتج من موقف كواين أنه، إذا ثبت أنه من المستحيل حذف الإشارات إلى مثل تلك البنود كالاعتقادات والمتع والمخاوف من فهمنا للسلوك الإنساني، فإن ذلك الفهم لا يأخذ الصورة التي اعتبرها كواين صورة للعلم الإنساني، أي المتضمن في تعميمات تشبه القانون. والشرح الأرسطي لما هو موجود في فهم السلوك الإنساني يشمل إشارة لا يمكن حذفها إلى مثل تلك البنود، لذا أقول إنه ليس بالأمر المذهل أن تتعارض أي محاولة لفهم السلوك الإنساني بمفردات الشرح الميكانيكي مع المذهب الأرسطي، تعارضاً لازماً.

لذا أقول، إن فكرة، الحقيقة الواقعية، بالنسبة إلى الكائنات الإنسانية، تحولت في عملية الانتقال من النظرة الأرسطية إلى النظرة الميكانيكية. فاستناداً إلى النظرة الأرسطية، يبدو الفعل، لوجوب شرحه شرحاً غائياً، بأنه لا يستطيع فقط أن يتصف بالرجوع إلى تراتبية الخيرات التي توفر غايات الفعل الإنساني، بل يجب أن يتصف بذلك. وفي ضوء النظرة الميكانيكية لا يستطيع الفعل الإنساني فقط، بل يجب أن يوصف من دون أي إشارة إلى مثل تلك الخيرات. ففي النظرة الأولى تشتمل الحقائق الواقعية الخاصة بما

له قيمة للكائنات الإنسانية (وليس فقط الحقائق الواقعية الخاصة بما يظنون أن له قيمة)، في حين أنه، في النظرة الثانية، لا توجد حقائق واقعية عن ما له قيمة. فالحقيقة الواقعية، لم تعد تتصف بالقيمة، وتكون قد صارت غريبة عن، يجب، والشرح، والتقييم، أيضاً، غيرا صفتيهما كنتيجة لذلك الانفصال بين، يكون، ويجب.

وهناك نتيجة أخرى متضمنة في ذلك الانتقال وقد حصل ذكرها سابقاً من قبل ماركس في أطروحته الثالثة في كتابه: **أطروحات عن فيورباخ** (*Theses On Feuerbach*) فالواضح هو أن الشرح الميكانيكي، في عنصر التنوير، للفعل الإنساني، شمل فيما شمل، أطروحة عن الطرق الملائمة للتلاعب بالسلوك الإنساني.

فإذا عرفت، كمراقب، القوانين ذات الصلة التي تحكم سلوك الآخرين، عندئذ، يمكنني، عندما ألاحظ أن الشروط القبلية قد تحققت، أن أتنبأ بالحاصل. وبوصفي فاعلاً، إذا عرفت تلك القوانين، فإني أستطيع عندما أستطيع أن أبتدع وسيلة تحقيق الشروط السابقة أن أنتج الحاصل.

وما فهمه ماركس هو أن مثل ذلك الفاعل ملزم على اعتبار أفعاله الخاصة مختلفة تماماً عن سلوك الذين يتلاعب معهم. وذلك، لأن سلوك المتلاعب معهم قد ابتدع وفقاً لنتف من النوايا، والأسباب، والمقاصد، وهي نوايا، وأسباب ومقاصد، عاملها على الأقل، وهو منخرط في مثل ذلك التلاعب، الذي لا علاقة له بالقوانين التي تحكم سلوك المتلاعب معهم. وبالنسبة إليهم هو يقف، للحظة، مثل الكيميائي بالنسبة إلى نماذج من مادة كلورايد البوتاسيوم

ونيترات الصوديوم التي يقيم التجارب عليها، ولكن على الكيميائي والتكنولوجي أن لا يرى أولهما في التغيرات الكيميائية وثانيهما في السلوك الإنساني اللذين تحدثهما فقط القوانين التي تحكم مثل تلك التغيرات، وإنما أثر إرادته على الطبيعة أو المجتمع، وأعني الأثر الدافع، كما رأى ماركس، أنه التعبير عن استقلاله العقلي الذاتي وليس مجرد حاصل لأحوال سابقة.

طبعاً، ظلّ السؤال وارداً، السؤال الخاص عما إذا كنا في حالة الفاعل الذي يدعي أنه يطبق علم السلوك الإنساني، نلاحظ ملاحظة حقيقية تطبيق تكنولوجيا حقيقية أو كنا، بدلاً من ذلك، نطبق تمثيلية مسرحية خداعية للذات تحاكي مثل تلك التكنولوجيا.

فأي واحد منها يتوقف على ما إذا كنا نعتقد أن البرنامج الميكانيكي للعلم الاجتماعي قد تحقق أو لم يتحقق بصورة جوهرية. وفكرة علم ميكانيكي للإنسان ظلت مجرد برنامج ونبوءة، في القرن الثامن عشر. غير أن النبوءات، في هذا الميدان، لا تترجم إلى إنجازات واقعية، وإنما إلى أداء اجتماعي يتنكر بأنه، إنجاز. وذلكم ما حدث، فعلاً كما سوف تبين الحجة التي سوف أضعها في الفصل الآتي.

وطبعاً أقول، إن التاريخ الذي يذكر كيف صارت النبوءة الفكرية أداءً اجتماعياً هو تاريخ معقّد. فقد ابتدأ باستقلال عن نشوء وتطور مفهوم الخبرة التلاعبية، بقصة كيفية اكتسبت الدولة الحديثة موظفيها المدنيين، وهي قصة لم تكن في بروسيا كما كانت في فرنسا، وتختلف في إنجلترا عن كليهما، والولايات المتحدة تختلف

عن ثلاثتها. غير أنه، عندما ظلت وظائف الدول الحديثة على حالها ولم تتغير فإن خدماتها المدنية ظلت على حالها أيضاً، وبينما كان أسيادها السياسيون المختلفون يتبدلون، فإن الموظفين المدنيين حافظوا على الاستمرارية الإدارية للحكم، وبالتالي أضفوا على الحكم الكثير من طابعها. وكان للموظفين المدنيين كنظراء مقابلين لهم أولئك المصلحون الاجتماعيون، مثل: السانت سيمونيين، أتباع كونت، والنفعيين، والتحسينيين مثل تشارلز بوث (Charles Booth) والاشتراكيين الفابيين الأوائل. وكان عويلهم البارز هو: يا ليت الحكم يتعلم أن يكون علمياً! وكان ردّ الحكم الذي ما انقطع هو الزعم بأنه صار علمياً، وبالمعنى ذاته الذي طلبه المصلحون. وكان الحكم يؤكّد مرة بعد مرة على أن موظفيه المدنيين كانوا حائزين على ذلك النوع من التعليم الذي أهلهم ليكونوا خبراء. وازداد توظيفه لمن يدعون أنهم خبراء في خدماته العامة. وبشكل بارز، جند الحكم في دوائره، أيضاً ورثة إصلاحيي القرن التاسع عشر. وصار الحكم نفسه نظاماً تراتبياً مؤلّفاً من مديرين بيروقراطيين، وصار التبرير الرئيسي الذي قدم لتدخل الحكم في المجتمع هو الادعاء بأن الحكم يحوز على مصادر اختصاص وأهلية ليست بمتوفرة عند المواطنين.

وكذلك فعلت الشركات الخاصة لتبرير نشاطاتها بالإشارة إلى حيازتها على مصادر شبيهة من الاختصاص والأهلية. فصارت الخبرة سلعةً تتنافس للحصول عليها وكالات الدولة المتنافسة والشركات الخاصة المتنافسة. ويبرر الموظفون المدنيون والمديرون أنفسهم، سواء بسواء، كما يبررون مطالبتهم بالسلطة، القوة والمال بالاستشهاد

باختصاصاتهم وأهليتهم بوصفهم كمدراء علميين مختصين بالتغير الاجتماعي. وهكذا، نشأت أيديولوجيا وجدت صورتها التعبيرية في نظرية سوسيولوجية سابقة، هي نظرية فيبر (Weber) الخاصة بالبيروقراطية. وكان لشرح فيبر للبيروقراطية عيوب كثيرة مشهورة. غير أن فيبر وفر بتأكيده على أن عقلانية ملاءمة الوسائل مع الغايات بأفضل طريقة اقتصادية وفعالة، كانت المهمة الرئيسيّة للبيروقراطي، ولذلك، فإن النمط الملائم لتسويغ نشاطه يمثل في اللجوء إلى قدرته (أو قدرتها لاحقاً) على تحريك واستعمال معرفة علمية، وقبل أي شيء، معرفة علمية اجتماعية منظمة بمفردات مفهومة وتشكل مجموعة من التعميمات الشبيهة بالقوانين. ففيبر وفر المفتاح لكثير من مسائل العصر الحديث.

كنت ناقشت في الفصل الثالث وقلت، إن النظريات الحديثة الخاصة بالبيروقراطية او بالإدارة التي تختلف اختلافاً واسعاً عن نظرية فيبر، من نواح عديدة أخرى تميل في هذه المسألة الخاصة بالتسويغ الإداري، إلى الاتفاق معه، وأن هذا الإجماع عنى بقوله إنها تصفه الكتب التي سطرها منظرو التنظيمات الحديثون هو بشكل حقيقي وجوهري جزء من الممارسة الإدارية الحديثة. وهكذا يمكننا الآن أن نرى بشكل تخطيطي إجمالي تقدّماً، أولاً، من المثال الأعلى لعصر التنوير الخاص بالعلم الاجتماعي إلى مطامح المصلحين الاجتماعيين، وبعد ذلك، من مطامح المصلحين الاجتماعيين إلى المثل العليا الخاصة بممارسة الموظفين المدنيين والمدراء وتسويغها، ثمّ، من ممارسات الإدارة إلى تصنيف هذه الممارسات وتصنيف المعايير التي تحكمها من قبل السوسيولوجيين والمنظرين

المختصين بالمنظمات، وأخيراً من استخدام الكتب المدرسية التي كتبها هؤلاء المنظرون في مدارس الإدارة ومدارس الأعمال، إلى الممارسة الإدارية المطلعة نظرياً والخاصة بالخبير التكنوقراطي المعاصر. وإذا كانْ لا بُدَّ من كتابة ذلك التاريخ بكلّ تفاصيله المادية الواقعية، فإنّه لن يكون ذات التاريخ، في كلّ قطر متقدّم. فتتابع الأحداث لن يكون نفسه، ودور المدارس الكبرى (grandes écoles) ليس بالضبط نفسه، سواء أكان لمدرسة الاقتصاد اللندنية أو لمدرسة الأعمال في هارفرد، وكذلك، فإن المؤسسات الألمانية ومؤسسات الموظف المدني الفكرية والمعهدية، كانت تختلف عن بعض مؤسسات نظائرها الأوروبية. غير أنه في كلّ حالة، كأنْ لا بُدَّ لظهور الخبير الإداري من أن يكون الموضوع الرئيسي، ولمثل هذا الخبير كما سبق أن رأينا ناحيتان هما:

كان هناك مطمح لتقدير الحيادية، ومطالبة بالسلطة الإدارية. ويمكننا، الآن أن نرى، أن كليهما استمدا من تاريخ الطريقة التي ميز بها عالم الحقيقة الواقعية من عالم القيمة، من قبل فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وإنتهت الحياة الاجتماعية، في القرن العشرين لتكون بجزء رئيسي منها إعادة تشريع مادي واقعي ودراماتيكي لفلسفة القرن الثامن عشر. واعتمدت شرعنة أشكال مؤسسات الحياة الاجتماعية البارزة في القرن العشرين على اعتقاد بأن بعض المطالب الرئيسيّة لتلك الفلسفة المبكرة قد تمّ إثباتها. غير أن السؤال هو: هل ذلك صحيح؟ هل يوجد في حوزتنا الآن تلك المجموعة من التعميمات الشبيهة بالقانون التي تحكم السلوك الاجتماعي، والتي كان ديدرو وكوندورسيه قد حلما بها؟ وهل صار

حكامنا البيروقراطيون مبررين بذلك أم لا؟ وأقول، إنه لم يحصل ذكر كاف عن كيف يجب علينا أن نجيب على السؤال المتعلق بالمشروعية الأخلاقية والسياسية لمؤسسات الحداثة السائدة، وكيف نفصل في مسألة تنتمي لفلسفة العلوم الاجتماعية.

الفصل الثامن

ميزة التعميمات في العلم الاجتماعي وخلوها من قوة التنبؤ

ما تتطلبه الخبرة الادارية لتبريرها هو مفهوم مسوغ للعلم الطبيعي بوصفه موفراً رأسمالاً من التعميمات الشبيهة بالقوانين والتي تتصف بقوة تنبؤ كبيرة. لذا، يبدو للوهلة الأولى أن طلبات الخبرة الإدارية يمكن تحملها ودعمها بسهولة. وذلك، لأن المفهوم الخاص بالعلم الاجتماعي كان قد ساد فلسفة العلم الاجتماعي لمدّة مائتي سنة. وبحسب ذلك الشرح المألوف - من عصر التنوير إلى كونت (Comte) ومِلْ (Mill) وهامبل (Hempel) هدف العلوم الاجتماعية هو الشرح الخاص بالظواهر الاجتماعية عبر توفير تعميمات شبيهة بالقوانين ولا تختلف بشكلها المنطقي عن تلك التعميمات المطبقة على الظواهر الطبيعية عموم وبالضبط ذلك النوع من التعميمات الشبيهة بالقوانين التي يود الخبير الإداري توسلها. وذلك الشرح بدا أنه يؤدي، منطقياً- إلى ما ليس هو الحالة، يقيناً -إلى الإفادة عن أن العلوم الاجتماعية قد تكون بلا إنجازات تقريباً، أو كلياً. وذلك، لأن الحقيقة الواقعية البارزة الخاصة بتلك

العلوم هي غياب اكتشاف أي تعميمات شبيهة بالقوانين من أي نوع ومهما كانت.

طبعاً، القول صحيح ذلك المفيد أن المطلب تحقق عندما تمّ اكتشاف قانون حقيقي يحكم السلوك الإنساني، وتمثلت المشكلة الوحيدة في أن القوانين المزعومة - مثل الخطّ البياني المنحني في الاقتصاد الذي وضعه فيليبس (Phillips) أو قول ج. س. هومانس (G. C.Homans) المفيد: أذا تكررت ظواهر التفاعل بين أفراد جماعة في النظام الخارجي فإن مشاعر المحبة ستنمو بينهم، وستؤدي هذه المشاعر بدورها إلى تفاعل إضافي يزيد على تفاعلات النظام الخارجي، - أقول، إن كلّ تلك القوانين المزعومة كاذبة، وكما قال ستانيسلاف أندرسكي (Stanislav Andreski) وبشكل حاد في حالة صياغة هومانس بأنها كاذبة عانياً أنه ليس إلا العالم الاجتماعي الممتهن الذي تسيطر عليه فلسفة العلم التقليدية يمكن أن يغريه الاعتقاد بها وتصديقها. فاستناداً إلى أن فلسفة العلم الاجتماعي تتمثل في إنتاج تعميمات شبيهة بالقوانين، واستناداً إلى أن العلم الاجتماعي لم ينتج تعميمات من ذلك النوع، يمكن للمرء أن يكون قد توقع موقفاً معادياً من قبل الكثيرين من العلماء الاجتماعيين للفلسفة التقليدية لعلم الاجتماع ورافضاً لها. ومع ذلك لم يحصل ذلك، وقد حددت سبباً وجيهاً واحداً لعدم ذهولي بما حصل. ولا ريب في أنه، إذا لم يعرض العلم الاجتماعي مكتشفاته على صورة تعميمات شبيهة بالقوانين، فإن أسس ومبررات توظيف علماء الاجتماع كمستشارين خبراء، في الحكم أو في الشركات الخاصة، تصير غير واضحة وتتعرض فكرة الخبرة

الإدارية ذاتها للخطر. وذلك، لأن الوظيفة للعالم الاجتماعي بوصفه مستشاراً خبيراً أو مديراً خبيراً هي التنبؤ بنتائج السياسات البديلة المختارة، وإذا لم تستمد التنبؤات من معرفة بتعميمات شبيهة بالقوانين، فإن مرتبة عالم الاجتماع كمتنبئ تتعرض للخطر - كما حصل، وكما يجب أن يكون، لأن سجل علماء الاجتماع كمتنبئين سيئ جداً، وذلك بقدر ما يمكن جمع السجل. ولم يوجد اقتصادي تنبأ بتضخم اقتصادي مستمر (Stagflation) قبل حدوثه، كما إنَّ كتابات المنظرين الماليين أخفقت أيما إخفاق في التنبؤ بمعدلات التضخم بشكل صحيح (Levy 1975) ود. ج. س. سميث (D. J. C.Smyth) وج. س. ك. آش (J. C. K. Ash) بينا أن التنبؤات التي قيلت استناداً إلى أكثر النظريات الاقتصادية معقوليةً لمنظمة التعاون والنمو الاقتصاديين (OECD) منذ عام 1976 كانت أقل نجاحاً مما أمكن التوصل إليه عن طريق الإدراك العام، أو، كما يقولون، الطرق البسيطة التي تختص بتنبؤ معدلات النمو عن طريق حساب معدل نسبة النمو في السنوات العشر الأخيرة كمرشد أو معدلات التضخم بالافتراض أن الأشهر الستة الماضية (Smyth and Ash 1975). ويمكن للمرء أن يتابع فيضاعف الأمثلة التي تدلّ على سخافة نبوءات الاقتصاديين وعدم صحتها، والوضع في علم السكان (الديموغرافيا) كان أسوأ من ذلك، لكن هذا القول سيكون ظالماً وبمقدار كبير، لأن الاقتصاديين وعلماء السكان سجلوا رقماً قياسياً بتنبؤاتهم بشكل منظم. غير أن معظم علماء الاجتماع وعلماء السياسة لم يحتفظوا بسجلات منظمة عن تنبؤاتهم، والمستقبليون الذين يذرون التنبؤات بشكل مفرط، نادراً ما يشيرون إلى

إخفاقاتهم في التنبؤ فيما بعد. وفي المقالة التي كتبها كارل دويتش (Karl Deutsch) وجون بلات (John Plattm) وديتر سينغورز (Dieter Senghors) (*Science*, March, 1971) حيث ذكرت في قائمة إنجازات رئيسيّة في علم الاجتماع عددها اثنتان وستون، كان المذهل عدم وجود مثل واحد وحيد قيمت فيه قوة تنبؤ النظريات المذكورة في القائمة بمفردات علم الإحصاء - مع تنبيه حكيم وهو افتراض وجهة نظر المؤلّفين.

كون العلوم الاجتماعية ضعيفة من ناحية القدرة على التنبؤ وأنها لم تكتشف تعميمات شبيهة بالقوانين هما علامتان لحالة واحدة. غير أن السؤال هو: ما هي تلك الحالة؟ وهل علينا ببساطة أن نستنتج أن الضعف في التنبؤ يقوي النتيجة المتضمنه في الجمع بين فلسفة علم الاجتماع التقليدية والحقائق الخاصة بما حقق العلماء الاجتماعيون وما لَمْ يحققوه، أعني أن العلوم الاجتماعية قد أخفقت في أداء مهمتها، جوهرياً؟ أو، علينا أن نرتاب بفلسفة العلم الاجتماعي التقليدية وإدعاء الخبرة من قبل علماء الاجتماع الذين يسعون لتوظيف أنفسهم في الحكم وفي الشركات؟ ما أعنيه هو أن الإنجازات الحقيقية للعلوم الاجتماعية أخفيت عنا - وعن الكثيرين من علماء الأجتماع أنفسهم - بواسطة إساءة تأويل منظمة. فلتفكّر، على سبيل المثال، بأربعة تعميمات لافتة جداً قدمها علماء الاجتماع الحديثون.

تمثل التعميم الأوّل في أطروحة جيمس س. دايفس (James C. Davies) الشهيرة في العام 1962 التي عممت - للثورات

وللطبقة - ملاحظة توكفيل (Tocqueville) المفيدة أن الثورة الفرنسية وقعت عندما تبعت فترة من نشوء توقعات مرضية ومريحة بمقدار ما فترة أخرى من النكوص وذلك عندما استمرّ صعود التوقعات وكانت مخيبة للأمل، وبشكل قوي. وكان التعميم الثاني لأوسكار نيومان (Oscar Newman) المفيد أن معدل الجرائم يرتفع في الأبنية العالية حيث يبلغ ارتفاع البناء علو ثلاثة عشر طابقاً ويزداد أكثر في المستويات الأعلى من الثلاثة عشر طابقاً (Newman 1973, p. 25). والتعميم الثالث كان اكتشاف إيغون بيتنر (Egon Bittner) للفروق بين فهم معنى القانون المتضمن في عمل الشرطة وفهم معنى القانون ذاته في ممارسات المحاكم والمحامين (Bittner 1970). أما التعميم الأخير فتمثل في الادعاء الذي قدمته روزاليند (Rosalind) وإيفو فيرابند (Rosalind and Ivo Feierabend 1966) والمفيد أن المجتمعات التي تغلب عليها الحداثة هي الأكثر استقراراً والأقل عنفاً، في حين أن المجتمعات الموجودة في منتصف الطريق إلى الحداثة هي الأكثر عرضةً للاضطرابات وللعنف السياسي.

جميع تلك التعميمات الأربعة استندت إلى بحث مميز، وجميعها كانت مدعمة بمجموعة مذهلة من الأمثلة المؤيدة. غير أنها اشتركت بثلاث صفات بارزة وشهيرة. أولها هي أنها جميعها تتواجد في أنظمتها مع أمثلة مضادة معترف بها، وأن الاعتراف بوجود تلك الأمثلة المضادة - إن لم يكن من قبل مؤلّفي التعميمات أنفسهم، فعلى الأقل، من قبل زملاء يعملون في الميادين ذاتها - لم يؤثر على وضعية التعميمات بأي شيء يشبه طريقة التأثير على

وضعية التعميمات في علمي الفيزياء والكيمياء. وبعض النقاد من خارج الأنظمة العلمية الاجتماعية - نذكر المؤرخ والتر لاكور (Walter Laqueur) على سبيل المثال (1972) _ اعتبر أن تلك الأمثلة المضادة تقدّم أسباباً لاستبعاد مثل تلك التعميمات والأنظمة المعرفية غير الصارمة التي تسمح بالتواجد المشترك لتعميمات ولأمثلة مضادة لها. وقد استشهد لاكور بالثورة الروسية في عام 1917 والثورة الصينية في عام 1949 كمثلين لشجب تعميم دايفس، ونماذج العنف السياسي في أميركا اللاتينية كأمثلة شاجبة لادعاء فيرابند. وفي هذه اللحظة أقول، إن كلّ ما أريد إبرازه هو أن العلماء الاجتماعيين أنفسهم، بشكل بارز، وبمقدار كبير يتبنون فعلياً موقفاً متساهلاً تجاه الأمثلة المضادة، وهو مختلف جداً عن العلماء الطبيعيين أنفسهم أو عن فلاسفة العلم التابعين لبوبر (Popper) ويتركون مسألة ما إذا كان بالامكان تسويغ موقفهم مفتوحة.

وتفيد الميزة الثانية، وهي المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالأولى، أن جميع التعميمات تفتقر إلى معدلات للمدى وليس لأسوار كلية (Universal Quantifiers) أعني أنها ليست بشكل حقيقي مثل الشكل، من أجل كلّ قيم X وبعض قيم Y، إذا كان لـ X صفة Q، عندئذ، يكون لـ Y الصفة Y، لكننا عاجزون عن ذكر شروط انطباقها. فبالنسبة إلى المعادلات القانونية الخاصة بضغط الغازات، ودرجة حرارتها وحجمها، لا تقتصر معرفتنا على أنها تصحّ على جميع أنواع الغاز، وإنما الصياغة الأصلية التي بها كانت تنطبق، في جميع الحالات، تمت مراجعتها منذئذ لتعديل وتكييف مداها. فنحن الآن،

نعرف أنها تنطبق على جميع الغازات وفي جميع الحالات، ما خلا حالات درجة الحرارة المنخفضة جداً والضغط العالي جداً (حيث يمكننا أن نصف بالضبط ما نعنيه بعالٍ جداً، ومنخفضة جداً). ولم يتم تقديم أي واحد من تعميماتنا العلمية الاجتماعية الأربعة مرفقةً بمثل تلك الجمل.

ثالثاً، أقول، إن تلك التعميمات لا تستتبع أي مجموعة معرفة تعريفاً جيداً من الشروط المضادة للوقائع مثل ما يحصل مع تعميمات علمي الفيزياء والكيمياء. فلا نعرف كيف نطبقها بشكل منظم خارج حدود الملاحظة على حالات غير ملاحظة أو افتراضية. لذا، فهي ليست بقوانين، مهما كانت. فما هي وضعيتها، إذن؟

الإجابة عن هذا السؤال لن تكون سهلة، لأننا لا نملك أي شرح فلسفي لها يقدرها على حالها، لا معاملتها كمحاولات فاشلة على مستوى صياغة القوانين. صحيح، أن بعض العلماء الاجتماعيين، لم يروا أي مشكلة، هنا. فقد وجدوا، بعد مواجهتهم بنوع التفكير الذي أوردته أنه من الملائم الرد بما يأتي: ما تكتشفه العلوم الاجتماعية إن هو إلا تعميمات احتمالية، وحيث لا يكون التعميم إلا حتمالياً، فستوجد حالات وأمثلة مضادة إذا كان التعميم غير حتمالي وكلي. غير أن هذا الرد خارج الموضوع تماماً. وذلك، لأنه إذا كان لا بدّ من أن يكون نمط التعميم الذي استشهدت به تعميماً، فيجب أن يكون أكثر من مجرد قائمة من الأمثلة. وفعلياً أقول، إن التعميمات الاحتمالية الخاصة بالعلم الطبيعي- لنقل علم

الميكانيك الإحصائي- هي من ذلك، وبالضبط أكثر من ذلك، لأنها شبيهة بالقانون مثل أي تعميمات غير احتمالية. فهي تحوز على أسوار كلية - والسور للمجموعات لا للأفراد.

فهي تستتبع مجموعات ذات تعريف جيد من الشروط المضادة للوقائع وهي تشجب بأمثلة مضادة بنفس الطريقة، ونفس الدرجة التي عندها ترفض تعميمات أخرى شبيهة. لذا، نحن لا نكون قد ألقينا ضوءاً على وضعية التعميمات البارزة الخاصة بالعلوم الاجتماعية بوصفنا لها بأنها احتمالية، وذلك، لأنها مختلفة عن تعميمات علم الميكانيك النيوتني أو عن المعادلات القانونية للغاز.

لذلك، علينا أن ننطلق من جديد، وننظر فيما إذا لم تكن العلوم الاجتماعية قد نظرت في المكان الخاطئ بحثاً عن سلفها الفلسفي، وعن بنيتها المنطقية أيضاً. وأنا أقول، لأن علماء الاجتماع الحديثين اعتبروا أنفسهم خلفاء لكونت ومِلْ وباكل (Buckle) وهيلفيتيوس (Helvétuis) وديدرو (Diderot) وكوندورسيه (Condorcet) قدموا كتاباتهم على أنها أجوبة مبذولة على أسئلة معلميهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. غير أني أقول لنفترض من جديد أن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر هما بصفة الروعة وصفة الإبداع اللتين وصفا بهما، كانا في الواقع قرنين ليسا كما نعتبرهما نحن وهُم تنويريين، وإنما مثلا نوعاً من الظلمة كان الناس فيها معممين فلم يكونوا قادرين على الرواية وعلى السؤال عما إذا لم يكن للعلوم الاجتماعية سلف بديل.

والاسم الذي أريد أن أستشهد به هو مكيافيلي، لأن نظرة

مكيافيلي كانت للعلاقة بين الشرح والتنبؤ مختلفة جداً عن نظرة عصر التنوير. فقد كان مفكرو عصر التنوير هامبلين (Hempelians) صغاراً. فقد عنى الشرح عندهم الاستشهاد بتعميم يشبه القانون عن طريق استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها، والتنبؤ عنى الاستشهاد بتعميم شبيه يختص بالتوقعات. وفي ذلك التقليد كان النقص في الفشل في التنبؤ بمثابة علامة عن تقدّم في العلم، وكان على أولئك العلماء الاجتماعيين الذين ناصروا ذلك التقليد أن يواجهوا الحقيقة المفيدة أنهم إذا كانوا مصيبين في نقطة ما، فإن حرباً أو ثورة لم يحصل تنبؤ بأي منها سيصير أياً منها بمثابة الخزي الذي يصيب العالم السياسي، والخزي الذي يلفّ الاقتصادي في حال حدوث تغير لم يتنبأ به، والخزي الذي يحلّ بعالم الفلك عند وقوع كسوف غير متوقع. وكون ذلك لم يقع يظل متطلباً شرحاً من داخل ذلك التقليد، ولم يكن هناك افتقار للشروح، فقيل: العلوم الإنسانية ما تزال يافعة - لكن ذلك لم يكن الصدق، وبوضوح. فالواقع هو أنها كانت بعمر العلوم الطبيعية، أو قيل، إن العلوم الطبيعية اجتذبت أكثر الأفراد قدرة، في الثقافة الحديثة، ولم تجتذب العلوم الاجتماعية إلا العاجزين عن العمل الطبيعي- وهذا كان زعم ه. ت. باكل (H. T. Buckle) في القرن التاسع عشر، وهناك دليل على أنه لا يزال صحيحاً جزئياً. وأظهرت دراسة تمت في عام 1960 حول نسبة ذكاء (I, Q.) المتنافسين على متطلبات الدكتوراه في الفلسفة (Ph. D.)، في الأنظمة المعرفية المختلفة، أنّ العلماء الطبيعيين كانوا أعلى ذكاءً، وبشكل بارز من العلماء الاجتماعيين (بالرغم من أن الكيميائيين خفضوا معدلات العلم

الطبيعي، ورفع الاقتصاديون معدل علم الاجتماع). غير أني أقول، إن الأسباب ذاتها التي تجعلني غير راغب في الحكم على صغار الأقليات المعروفين من خلال نسبة ذكائهم المسجلة، تجعلني غير راغب في الحكم على زملائي بها - أو على نفسي. وقد لا يكون هناك حاجة للشروح، إذ قد يكون الإخفاق الذي يحاول التقليد السائد أن يشرحه مثل سمكة الملك تشارلز الثاني (King Charles II) الميتة. فمرة دعا تشارلز الثاني أعضاء الجمعية الملكية ليشرحوا له سبب كون السمكة الميتة يزيد وزنها عن ذات السمكة الحية، وقد قدم له عدد من الشروح البارعة، عندئذ قال إنها -عانياً السمكة - لم يزدد وزنها.

أين يكمن خلاف مكيافيلي عن التقليد في عصر التنوير؟ أجيب بالقول، إنه يمثل في مفهومه للحظ (Fortuna) ومما لا شكّ فيه أن مكيافيلي أعتقد بقوة، مثل أي مفكر من مفكري عصر التنوير، أن أبحاثنا لا بُدَّ من أن تنتهي بتعميمات يمكنها أن تنشئ قواعد سلوك خاصة بالممارسة المتنورة. غير أنه أعتقد أيضاً بأنه مهما كان مخزون التعميمات الذي يكدسه الإنسان جيداً، ومهما كانت إعادة صياغته لها جيدة، فإن عنصر الحظ لا يمكن حذفه من الحياة الإنسانية، كما أعتقد مكيافيلي أننا قد نستطيع أن نبتدع مقياساً كمياً لتأثير الحظ في الشؤون الإنسانية، لكنّي سأضع هذا الاعتقاد جانباً في هذا الوقت. فما أريد أن أؤكد عليه هو إعتقاد مكيافيلي بأنه افتراض وجود أفضل مخزون ممكن من التعميمات يمكن في يوم من الأيام أن يهزم بمثل مضاد غير متنبأ به ولا يمكن التنبؤ به - ومع ذلك نظل في حالة لا نَجِد فيها سبيلاً لتحسين تعميماتنا، ولا نجد سبباً للتخلي عنها ولا

لإعادة صياغتها. فما نقدر عليه هو أننا عبر تحسينات نجريها على معرفتنا، يمكننا أن نضع حدوداً لسيادة الحظ أما إزاحة هذه الإلهة العاهرة، إلهة عدم إمكانية التنبؤ عن عرشها فليس بمستطاعنا. فإذا كان مكيافيلي مصيباً، فإن الشرط المنطقي للتعميمات الأربعة التي فحصناها، سيكون ذلك الذي يمكننا أن نتوقع أن ينطبق على أنجح تعميمات العلوم الاجتماعية، ولن يكون في ذلك علامة فشل.

غير أن السؤال هو: هل كان مصيباً؟

أريد أن أبحث لأقول بوجود أربعة مصادر لعدم إمكانية التنبؤ المنظم في الشؤون الإنسانية.

أولهما يستمد من طبيعة التجديد الفكري الراديكالي. فقد قدم السير كارل بوبر (Sir Karl Popper) المثل الآتي: في وقت ما في العصر الحجري القديم كنت أنت وأنا نبحث في المستقبل، وأنا تنبأت أنه خلال العشر سنوات الآتية سيكتشف أحدهم الدولاب. دولاب؟ رحت تسألني. وماذا يكون؟ حينئذ، رحت أصف الدولاب لك، محاولاً إيجاد كلمات بصعوبة، إذا كانت تلك المرة الأولى لوصف ما يكون الإطار المكبح ومحور الدولاب. ثمّ تصوّر أني توقفت منذهلاً ومذعوراً، وقلت: غير أنه لا يوجد من يمكنه أن يخترع الدولاب، لأني اخترعته قبل قليل. وبكلمات أخرى، أقول إنه لا يمكن التنبؤ باختراع الدولاب. وذلك، لأن جزءاً ضرورياً من تنبؤ اختراع هو القول ما يكون الدولاب، ووصف الدولاب هو اختراعه. ويسهل أن نرى كيف يمكن تعميم هذا المثل. فأي

اختراع، أي اكتشاف لا يكون جوهرياً إلا في صياغة لفظية لمفهوم جديد جدةً راديكالية، لا يمكن التنبؤ به، لأن جزءاً لازماً من التنبؤ يكون في الصياغة اللفظية الحالية للمفهوم الذي اكتشافه أو ابتداعه لن يحدث إلا في المستقبل. لذا، فإن فكرة التنبؤ باكتشاف فكري راديكالي هي ذاتها متناقضة فكرياً.

ولماذا أقول، جديد جدّة راديكالية، ولا أقول مجرد، جديد؟ لنفكر بالاعتراض الآتي على هذه الأطروحة. كثير من الاختراعات والمكتشفات تمّ التنبؤ بها، وقد اشتملت تلك التنبؤات على مفاهيم جديدة. فقد اخترع جول فيرن (Jules Verne) طائرات أخف من الهواء، وكان ذلك قبل مؤلّف أسطورة إكاروس (Icarus) المجهول الاسم، بزمان. فأياً يكن المتنبئ الأوّل بطيران البشر، يمكن التفكير بأنه أو بأنها وفر، وبشكل مؤكّد، مثلاً مضاداً لأطروحتي. وفي مواجهة هذا الرد لا بدّ من ذكر نقطتين. مفاد النقطة الأولى هو أن أي إنسان يعرف مفهوم الطائر أو الطائر ذي القدمين على شاكلة جناحين والآلة يعرف أن فكرة آلة طائرة تشتمل على تجديد راديكالي، فهي مجرد إنشاء إضافي من مخزون من الأفكار موجود - جديد إن شئت القول، لكنه ليس بجديد بالمعنى الراديكالي. وبهذا أقول، آمل أن أكون قد أوضحت النقطة المتعلّقة بالقول، جديد راديكالياً، أو، ابتداعي راديكالياً، وأني أوضحت أيضاً أن ما كان يزعم بأنه مثل مضاد، هو ليس كذلك.

والنقطة الثانية هي، إنه بالرغم من إمكانية القول، إن جول فيرن

قد تنبأ باختراع الطائرات أو الغواصات، فإن ذلك له ذات المعنى كالقول إن الأم شبتون (Mother Shipton) قد تنبأت باختراع الطائرات في أوائل القرن السادس عشر. غير أن أطروحتي الحالية ليست معنية بمجرد التنبؤ، وإنما بالتنبؤ ذي الاساس العقلي، وأنا مهتم بالحدود المنظمة لمثل هذا التنبؤ.

ما هو مهم ويتعلق بعدم إمكانية التنبؤ المنظمة الخاصة بالاختراع الفكري الردايكالي، هو من دون ريب عدم إمكانية التنبؤ الحاصلة والخاصة بمستقبل العلم. فعلماء الفيزياء قادرون على إخبارنا بمقدار كبير عن مستقبل الطبيعة في ميادين من قبيل الديناميكيا الحرارية، لكنهم عاجزون عن إخبارنا شيئاً عن مستقبل علم الفيزياء لجهة أن ذلك المستقبل يشتمل على تجديد فكري راديكالي. ومع ذلك، فإن ما نحتاج أن نعرف عنه هو مستقبل علم الفيزياء، إذا كان علينا أن نعرف عن مستقبل مجتمعنا المشاد على علم الفيزياء.

النتيجة المفيدة أننا عاجزون عن التنبؤ بمستقبل علم الفيزياء تدعمها أيضاً حجة أخرى مستقلة عن حجة بوبر. لنفترض أن أحداً اضطر لتحسين البنية المعدنية والبرامج الإلكترونية للحاسوب (كمبيوتر) بحيث يصير بالإمكان كتابة برامج تمكن الحاسوب من التنبؤ، وذلك استناداً إلى اساس المعلومات الخاصة بالوضع الحالي للرياضيات، التاريخ الماضي للرياضيات، ومواهب وقدرات علماء الرياضيات الحاليين، والتي عندها تكون الصياغات الجيدة هي الصياغة في أحد فروع الرياضيات- الطوبولوجيا (Topology)

الجبرية، أو نظرية العدد - والتي لا نملك لها في الوقت الحاضر برهاناً ولا برهان نفي لها، سوف يكون لها برهان في غضون عشر سنوات.

(ونحن لا نطلب أن يحدد الحاسوب جميع مثل تلك الصياغات الجيدة الصياغة، بل بعضها فقط). مثل هذا البرنامج سوف يتضمن إجراءً يختص بقرار به يكون تمييز فئة فرعية من المعادلات المشكلة، والتي يمكن البرهان عليها لكن لم يبرهن عليها بعد عن مجموعة صيغ ذات تشكيل جيد. غير أن الكنيسة قدمت لنا أقوى الأسباب للاعتقاد بأنه لا يمكن وجود مثل ذلك الإجراء الخاص بالقرار في اي علم حساب كاف للتعبير عن الحساب، ناهيك عن الطوبولوجيا الجبرية أو نظرية العدد.

لذا أقول إن من حقائق علم المنطق ما يفيد أن مثل ذلك البرنامج الحاسوبي سوف لا يكتب أبداً، وبشكل عام أقول، إن من حقائق المنطق أن يكون مستقبل الرياضيات من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به. غير أني أقول، إذا كان مستقبل الرياضيات لا يمكن التنبؤ به، فكذلك الأشياء الأخرى، وبمقدار كبير.

ولننظر في مثلٍ واحد فقط. ينتج من الحجة السابقة أنه، قبل أن يبرهن تورنغ (Turing) على النظرية التي تقع في أساس مقدار كبير من علم الحاسوب الحديث في ثلاثينات القرن التاسع عشر، فإن البرهان عليه لم يكن ممكناً التنبؤ به عقلياً [إلا إذا حسبنا باباج (Babbage) بمثابة السلف البشري لتورنغ - غير أن هذا لن يؤثر على النقطة الفكرية]. وينتج من ذلك أن مثل العمل العلمي والتكنولوجي اللاحق الذي انصب على الآلات الحاسبة المعتمدة

على حيازة ذلك البرهان، كان لا يمكن التنبؤ به أيضاً، لكن ذلك العمل ذاته هو الذي شكل الكثير من نواحي حياتنا.

وتجدر الملاحظة أن حجة بوبر تنطبق على أي ميدان يحدث فيه تجديد فكري راديكالي، وليس لأمر مقصوراً على العلم الطبيعي. فالذي جعل اكتشافات ميكانيكا الكَمّ (Quantum Mechanics) أو النظرية النسبية الخاصة غير ممكن التنبؤ بها قبل حدوثها، هو أيضاً جعل من غير الممكن التنبؤ، ولذات الأسباب، اختراع نوع التراجيديا في مدينة أثينا في أواخر القرن السادس قبل الميلاد أو موعظة للوثر حول عقيدته المختلفة الخاصة بتسويغ (Fide Sola) أو الإعلان الأوّل عن نظرية كَنْت الخاصة بالمعرفة. أما التداعيات المذهلة في الحياة الاجتماعية، فقد كانت واضحة بصورة عامة.

وواضح أيضاً عدم وجود أي شيء في تلك الحجج يستتبع القول، إن الاكتشاف أو التجديد الراديكالي هما من النوع الذي لا يمكن شرحه. فبعض الاكتشافات أو الاختراعات يمكن شرحها بعد الحادث، وبصورة دائمة - بالرغم من عدم وضوح ما سيكون ذلك الشرح وما إذا كان هناك أي شرح. وعلى كلّ حال أقول إن شروح حادثة الاكتشاف أو الاختراع، في فترات خاصة غير ممكنة، ما عدا بعض أنماط الاكتشاف المشاد على أساس العمل والذي يعود إلى فرانسيس غالتون (Francis Galton) (*De Solla Price* 1963). وهذا الترابط بين عدم إمكانية التنبؤ وإمكانية الشرح لا يوجد فقط في النمط الأوّل من أنماط عدم إمكانية التنبؤ المنظم، بل في الأنماط الثلاثة الأخرى.

النمط الثاني من عدم إمكانية التنبؤ المنظم الذي سأتحول إليه هو ذلك الذي سأتحول إليه هو ذلك الذي يستمد من الطريقة التي بها يولد عدم إمكانية تنبؤ أحد الفاعلين ببعض أعماله المستقبلية بصورة فردية، عنصراً آخر من عدم إمكانية التنبؤ في العالم الاجتماعي. وللوهلة الأولى، يبدو ذلك بمثابة الحقيقة التافهة، تلك المفيدة أنه عندما لا أكون قررت أياً من المسارين أو المسارات المتعارضة والخاصة بالعمل، سوف أسلك فاني أكون عاجزاً عن التنبؤ بالمسار الذي سأسلكه. فالقرارات الخاضعة للتأمل والتي لم أبت بها بعد تستتبع عدم إمكانية التنبؤ عن حالي من قبلي، في الميادين ذات الصلة. غير أن هذه الحقيقة تبدو تافهة وذلك بالضبط لأن ما أعجز عن التنبؤ به عن نفسي، قد يمكن الآخرين أن يتنبأوا عن حالي. فمن وجهة نظري، لا يمكن تمثيل مستقبلي الخاص بي إلا كمجموعة من الخيارات المتفرعة تمثل فيها كلّ نقطة التقاء في النظام المتفرع كالأغصان نقطة قرار لم يصنع بعد. غير أنه من وجهة نظر مراقب ذي معلومات كافية، جهز بالمعطيات ذات الصلة والخاصة بي وبمخزون من التعميمات المتعلّقة بأناس من نوعي، فإن مستقبلي يبدو ممثلاً بمجموعة من المراحل التي يمكن تحديدها. مع ذلك تنشأ صعوبة وحالاً تنشأ. لأن هذا المراقب القادر على أن يتنبأ ما أنا عاجز عن التنبؤ به، هو عاجز عن التنبؤ عن مستقبله بنفس طريقة عجزي عن التنبؤ بمستقبلي، وإحدى النواحي التي سيكون عاجزاً عن التنبؤ بها، لأنها تعتمد بجزء جوهري على قرارات لم يصنعها بعد، هي مقدار وقع أعماله على قرارات الآخرين، ومدى تغييرها - كلا الخيارات التي سوف يختارونها ونوع مجموعات

البدائل التي ستقدّم لهم للاختيار. والآن أقول إن من بين الآخرين، أنا نفسي. وينتج عن ذلك أنه ما دام المراقب عاجزاً عن التنبؤ بوقع أعماله المستقلية على صنع قراري المستقبلي، فإنّه عاجز عن التنبؤ بأعمالي المستقبلية مثل عجزه عن التنبؤ بأعماله، وهذا يصدق على جميع العاملين وجميع المراقبين. والحقّ يقال، إن عدم إمكانية التنبؤ بالمستقبل من قبلي يولد درجة مهمة من عدم التنبؤ كظاهرة.

قد يتحدى أحد مقدمة من مقدمات حجتي، وهي في وصفي بالحقيقة التافهة تلك التي تفيد أنه لما كانت أعمالي تعتمد على حاصل قرارات لم تحصل بعد من قبلي، فاني عاجز عن التنبؤ بتلك الأعمال. لنفكر بمثل مضاد، أنا لاعب شطرنج ومثلي توأمي الذي يشبهني. وأنا أعرف من الخبرة أنه، في الألعاب النهائية، وبافتراض الوضع ذاته على لوحة الشطرنج، نحن نؤدي الحركات ذاتها دائماً. ولنفرض أني كنت محتاراً في مسألة تحريك فارسي (Knight) أو البيشوب (Bishop) في وضع في لعبة نهائية، عندما قال أحدهم. أمس كان شقيقك في ذات الوضع. عندئذ، يمكنني أن أتنبأ بأني سوف أقوم بذات الحركة التي قام بها شقيقي. فهنا يوجد حالة أنا فيها قادر على التنبؤ بعمل مستقبلي يخصني يعتمد على قرار لم يتخذ بعد. غير أن ما هو حاسم هو أني أستطيع أن أتنبأ بعملي في ضوء الوصف، الحركة ذاتها مثل تلك التي قام بها شقيقي أمس، وليس في ضوء أي من الوصفين حرك الفارس، أو حرك البيشوب، لذلك فإن ما يؤدي اليه أعجز عن التنبؤ بأعمالي المستقبلية ما دامت تعتمد على قرارات لم تصدر مني بعد - وذلك في ضوء الأوصاف التي تحدّد البدائل المعرفة للقرار. وباعادة صياغة المقدمة بهذا

الشكل تؤدي إلى النتيجة المماثلة وهي الخاصة بعدم إمكانية التنبؤ.

هناك طريقة أخرى لوضع النقطة ذاتها، وهي تتمثل في أن المعرفة الكلية تستبعد صناعة قرارات. فإذا كان الله كلي المعرفة فيعرف كلّ ما يحدث، فهو لا يواجه قراراً لم يوضع بعد. فهو له إرادة واحدة (*Summa Contra Gentiles, Cap. LXXIX, Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt*).

وبالضبط أقول، لأننا نختلف عن الله تغزو حياتنا حقيقة عدم إمكانية التنبؤ. ولهذه الطريقة في وضع المسألة ميزة واحدة: هي تدلّ بالضبط على المشروع المنخرط فيه أولئك الذين يسعون إلى حذف فكرة عدم إمكانية التنبؤ من العالم الاجتماعي أو نفيها.

مصدر ثالث لعدم إمكانية التنبؤ المنظم ينشأ من صفة الحياة الاجتماعية، النظرية التي تشبه اللعب. فقد بدا لبعض المنظرين في العلم السياسي، أن البنى الصورية لنظرية اللعب قد أفادت في توفير أساس لنظرية شرحية وتنبؤية جامعة تعميمات شبيهة بالقانون. فلتنظر في البنية الصورية للعبة تتألف من N شخص، وحدد مصالح اللاعبين في وضع تجريبي ما، فإننا سنكون قادرين على التنبؤ على الأقل بالتحالفات والاتفاقيات التي سيدخل فيها لاعب عاقل، والضغوط على السلوك اللاحق للاعبين ليسوا عقلانيين بشكل كامل. طريقة الإجراء هذه ونقدها أوحيا بعمل مشهور [خاصة ما كتبه وليام ه. رايكر] (William H. Riker) غير أن الأمل الكبير المتضمن في صورته التفاؤلية الأصلية كان مخادعاً. فلنفكر بثلاثة

أنماط من العقبات في وجه نقل البنى الصورية لنظرية اللعب إلى تأويل الأوضاع الاجتماعية والسياسية الواقعية.

الأوّل يختص بالانعكاسية غير المحدودة لأوضاع للعب النظرية. فأنا أحاول أن أتنبأ بالحركة التي ستتخذها، ولكي أقوم بالتنبؤ، عليَّ أن أتنبأ بما سوف تتنبأ ويخص الحركة التي سأقوم بها، ولكي أتنبأ بذلك، عليَّ أن أتنبأ بما سوف تتنبأ عن ما سوف أتنبأ عن ما سوف تتنبأ.. وهكذا.

وفي كلّ مرحلة يحاول كل واحد منا في ذات الوقت أن يجعل نفسه أو نفسها في حالة لا تسمح بالتنبؤ من قبل الآخر، وكل واحد منا سيعتمد أيضاً على المعرفة المفيدة أن الآخر سيحاول أن يجعل نفسه أو نفسها مستحيلة التنبؤ بتشكيل تنبؤاته أو تنبؤاتها. وهنا، لا يمكن أن تكون البنى الصورية للوضع مرشداً كافياً. فقد تكون معرفتها ضرورية، لكن، أقول، إن معرفتها ومدعومة بمعرفة بمصلحة كلّ لاعب لا يمكن أن تخبرنا ما سوف تنتج المحاولة، في نفس الوقت، لجعل الآخرين ممكناً التنبؤ بهم وجعل المرء نفسه غير ممكن التنبؤ به.

هذا النمط الأوّل من العقبات قد لا يكون من النوع الذي لا يمكن التغلب عليه. والحظوظ في كينونته تزداد بوجود النمط الثاني من العقبات. فأوضاع نظرية اللعب هي بشكل بارز أوضاع معرفة غير كاملة، وليس هذا بالأمر العرضي. وذلك، لأن المصلحة الرئيسيّة لكلّ فاعل هي زيادة العيوب في معلومات فاعل آخر في ذات الوقت الذي يعمل فيه على تحسين معلوماته. وعلاوة

على ذلك أقول، إن حالة النجاح في تضليل معلومات الفاعلين الآخرين قد تكون إنتاجاً ناجحاً لانطباعات خاطئة لدى مراقبين خارجيين أيضاً. وهذا يؤدي إلى عكس لافت لأطروحة كولينغوود (Collingwood) الغريبة المفيدة أننا نستطيع أن نأمل بفهم أفعال المغلوبين محجوبة عنا. غير أني أقول، إذا كنت مصيباً، فإن حالات النجاح تشتمل على القدرة على الخداع الناجح، لذا فإن المغلوبين هم من النوع الذي نكون نحن قادرين على التنبؤ بسلوكهم.

ومن جديد أقول، إن النمط الثاني من العقبات لا يحتاج لأن يكون من النوع الذي لا يمكن التغلب عليه، حتّى بتوحيده مع الأوّل. غير أن هناك نمطاً ثالثاً من العقبات للتنبؤ في أوضاع تخص نظرية اللعب. لننظر في نمط المواقف المألوف الآتي. هناك إداريو صناعة رئيسيّة كبرى يتفاوضون حول بنود العقد الطويل الأمد الآتي مع قيادة نقابة العمال. وحضر ممثلو الحكومة، ولم يكن حضورهم مقتصراً على دور توسط وفصل النزاع، وإنما كان لأن للحكومة مصلحة محددة في الصناعة - فمنتوجاتها ذات قيمة حاسمة للدفاع، ولنقل، إنها صناعة تؤثر، بقوة في بقية الاقتصاد. فمن الوهلة الأولى، لا بُدَّ من أن يكون وصف هذا الوضع بمفردات نظرية اللعب سهلاً، أي: ثلاثة لاعبين جمعيين ولكل واحد منهم مصلحة متميزة. غير أني الآن أقول، دعونا ندخل بعضاً من تلك السمات التي غالباً ما تجعل الواقع الاجتماعي فوضوياً وغير مرتب بعكس الأمثلة المرتبة الموجودة في نصوص كتب الدراسة.

بعض القادة النقابيين اقتربوا من الوقت الذي يتقاعدون فيه من

وظائفهم في النقابة. فإذاً لم يتمكنوا من الحصول على وظائف ذات رواتب عالية عند الموظفين أو في الحكومة، فليس عليهم إلا العودة إلى أرض العمل. ولم يكن الموظفون معنيين فحسب بالحكومة وبقدرتها الحالية على العمل للمصلحة العامة، فلديهم اهتمام طويل الأمد للحصول على نمط مختلف من العقد الحكومي. فأحد ممثلي الحكومة يفكر بالدخول في انتخابات للوصول إلى مركز في منطقة تكون فيها أصوات العمال حاسمة. معنى القول، هو أنه في وضع اجتماعي مفترض غالباً ما تكون الحالة هي أن العديد من الصفقات الكثيرة المختلفة تحصل، في نفس الوقت بين أعضاء المجموعة ذاتها. ولا تلعب لعبة واحدة وإنما عدة ألعاب، وإذا وسع استعمال استعارة اللعبة، فإن المسألة الخاصة بالحياة الواقعية تتمثل في القول، إنه بتحريك فارس (Knight) أحدهم إلى (QB3) يمكن الرد عليه دائماً بقذفة على الشبكة.

وأقول إنه حتّى عندما نستطيع أن نحدد وبمقدار من اليقين نوع اللعبة الذي يلعب، تظل هناك مسألة أخرى. ففي الحياة الواقعية، وخلافاً للألعاب والأمثلة الموجودة في الكتب عن نظرية اللعب، نحن غالباً لا نبدأ بمجموعة من لاعبين محددين وبقطع محددة أو بمنطقة محددة تحصل فيها اللعبة. فهناك يوجد - أو، ربما وجد - في السوق لوحة وترجمة تشكيلية لمعركة غيتيسبيرغ (Gettysburg) أظهرت بدقة كبيرة المنطقة، وتسلسل الأحداث، والوحدات التي اشتركت في المعركة. فكان لها تلك الخصوصية، لدرجة أن اللاعب الجيد المعتدل الذي يقف إلى جانب الشريك المتحالف يمكنه أن يربح. ومع ذلك أقول، إن الواضح أن لا لاعباً ألعاب الحروب يمكن

أن يكون جزالاً بذكاء لي (Lee) ومع ذلك خسر. لماذا؟ الجواب هو أن اللاعب يعرف، ومنذ البداية ما لَمْ يعرفه لي (Lee) ما يجب أن يكون القياس الزمني للمراحل الابتدائية للمعركة، وبالضبط، ما هي الوحدات التي ستشترك، وما هي حدود المنطقة التي ستجري فيها المعركة. وكل ذلك يستتبع القول، إن المعركة لا تعيد إنتاج وضع لي (Lee) **لأن لي لم يعرف ولم يكن قادراً على أن يعرف أنها كانت معركة غيتيسبيرغ (Battle of Gettysburg) وهو حدث** أضفي عليه شكل محدد لكن بتذكر نتيجته وليس إلا - على وشكّ الاندلاع. وإن الإخفاق في إدراك ذلك أثر على القدرة التنبؤية لكثير من الظواهر الزائفة الحاسوبية التي سعت إلى نقل تحليلات أوضاع قديمة محددة إلى تنبؤ بأوضاع مستقبلية غير محددة، ولنفكر بمثل من حرب فيتنام.

باستعمال تحليل لويس ف. ريتشاردسون (Lewis F. Richardson) (1960) للسباق البحري الأنجلو-ألماني، في السنوات التي سبقت عام 1914، أنشأ جيفري س. ملشتاين (Jeffrey S. Milstein) ووليام تشارلز ميتشيل (S. Milstein and William Charles Mitchell 1968) صورة مزيفة عن حرب فيتنام جسدت بعض تعميمات ريتشاردسون. وقد فشلت تنبؤاتهما بطريقتين. أولاهما، تمثلت في اعتمادها ارقاماً رسمية من الولايات المتحدة لإحصاءاتهما المتعلّقة بأمور من قبيل قتل الفيتكونغ (Vietcong) للمدنيين أو أعداد من المنشقين عن الفيتكونغ. وقد يكون الأمر في عام 1968 عائداً إلى انهما لم يكونا قادرين على معرفة ما نعرفه الآن عن التزييف المنظم للأعداد من قبل الجيش الأميركي في فيتنام.

غير أني اقول إنه لو كانا حساسين بالحاجة إلى لاعبين لتضخيم عيب المعلومات التي كتبت عنها سابقاً، لما كانا تعاملا مع الأمثلة المؤكّدة لتنبؤاتها بتلك الثقة. وعلى كلّ حال، أقول، إن ما يذهل هو ردهم على المصدر الثاني للفشل، وهو الذي ذكروه فعلاً، هم أنفسهم، أعني: تنبؤاتهما انقلبت رأساً على عقب وهزمها الهجوم **في تت (Tet). وكان ردّ ملشتاين وميتشيل بالتأمل بكيف يمكن توسيع الدراسات المستقبلية بحيث يمكن الاشتمال على العوامل** التي أدت إلى هجوم تت. وما تجاهلاه هو الصفة المميزة المفتوحة وغير المحددة لجميع الأوضاع المعقّدة مثل حرب فيتنام. فمنذ البداية لم توجد مجموعة من العوامل المحددة التي يمكن عدها، والتي مجموعها يؤلّف الوضع. وافتراض وجود ذلك معناه الخلط بين نظرة استعادية تذكرية للأحداث ونظرة مستقبلية مأمولة. وقولي هذا لا يعني أبداً القول بأن كلّ ما يتظاهر به الحاسوب لا قيمة له، وإنما يعني أن ما لا يقدر التظاهر أن يحذفه هو المصادر المنظمة لعدم إمكانية التنبؤ.

أتحول الآن إلى المصدر الرابع وهو: الطوارئ الاحتمال المحض. فقد تبع ج. ب. بوري (J. B. Bury) مرةً باسكال (Pascal) في الإفادة بأن سبب تأسيس الإمبراطورية الرومانية كان طول أنف كليوباترا (Cleopatra) فلو لم تكن ملامحها متناسبة تناسباً تاماً، لم يكن مارك أنطوني (Mark Antony) في وضع سلب فيه لبه، ولو لم يسلب لبه لما تحالف مع مصر ضدّ أوكتافيان (Octavian) ولو لم ينشئ ذلك التحالف، لما وقعت معركة أكتيوم (Actium) وهكذا. فليس الإنسان بمحتاج إلى قبول حجة بوري ليرى أن

الطوارئ التافهة قد يكون لها تأثير قوي على نتائج الأحداث الكبرى: فهناك تل التراب الذي قتل وليام الثالث أو وهن نابليون من الإصابة بالبرد في واترلو (Waterloo) الذي جعله يفوض الأمرة إلى ني (Ney) الذي قتلت خيول أربعة كان يمتطيها في ذلك اليوم، مما أدى إلى أخطاء في الحكم على المواقف، وبخاصة بارساله الحرس الإمبراطوري (Garde Impériale) متأخراً ساعتين. فلا سبيل لمعرفة كيفية توفير طوارئ مثل الخلد والبكتيريا وحسبانها في خطط المعارك.

إذاً، لدينا أربعة مصادر لعدم إمكانية التنبؤ المنظم في الحياة الإنسانية مستقلة لكن، غالباً ما تكون مترابطة. ومن الأهمية بمكان التأكيد على أن عدم إمكانية التنبؤ لا تستتبع عدم إمكانية الشرح فقط، بل إن وجودها مستق مع حقيقة الحتمية بترجمة قوية لها. فلنفترض أننا قادرون في زمن مستقبلي ما - وأنا لا أجد سبباً يحول دون ذلك - أن ننشئ حواسيب ونبرمجها بحيث تكون قادرة على محاكاة مجالات واسعة من السلوك الإنساني محاكاة زائفة. فهي متحرّكة ومتنقلة، وهي تتلقى وتكتسب، وتتبادل المعلومات مع غيرها، وتنتظر فيها، ولها أهداف تنافسية وأهداف تعاونية أيضاً، وهي تصدر قرارات تفصل بين مسارات عمل مختلفة. عندئذ، من المهم أن ندرك أن مثل تلك الحواسيب ستكون في نفس الوقت أنظمة ميكانيكية وإلكترونية محددة تمام التحديد، من نوع محدد، ومع ذلك ستكون عرضةً لجميع الأنماط الأربعة الخاصة بعدم إمكانية التنبؤ بتجديد أو اختراع فكري راديكالي، أو ببراهين في الرياضيات، ولذات الأسباب التي تجعلنا عاجزين عن القيام بذلك.

وجميعها سيكون غير قادر على التنبؤ بحاصل قرارته التي لم توضع بعد. وكل واحد منها سيكون غارقاً في علاقات مع حواسيب أخرى في نفس أنماط شرك اللعبة النظرية الذي يحيط بنا. وجميعها سوف يكون عرضةً لطوارئ خارجية - إخفاقات قوة، على سبيل المثال. ومع ذلك، فإن الحركة التي يقوم بها كلّ حاسوب، والحركة في داخله، يمكن شرحهما بمفرداتِ ميكانيكية أو إلكترونية.

وينتج من ذلك أن وصف سلوكها على مستوى النشاط - بلغة القرارات، والعلاقات، والأهداف، وما شابه - سيكون مختلفاً جداً في بناه المنطقية والفكرية عن وصف السلوك على مستوى الدوافع الكهربائية. ويصعب إعطاء معنى واضح لفكرة إختزال أحد أنماط الوصف إلى آخر، وإذا صحّ هذا على الحواسيب الخيالية الممكنة، فمن المحتمل أن يصدق علينا أيضاً. (وفعلياً يبدو أنه من المحتمل أن نكون تلك الحواسيب).

ويمكن، عند هذه النقطة، أن يسأل أحد عن وضعية النقاش كلّه الذي حصل إلى الآن. فقد يقال بوجود تناقض داخلي في آرائي. وذلك، لأني أكدت على أننا لا نستطيع أن نتنبأ بابداع فكري راديكالي من جهة، لكنّي أكدت من جهة أخرى على وجود عناصر في الحياة الإنسانية منظمة ولا يمكن التنبؤ بها باستمرار. غير أن ما هو أكيد هو أن القول التأكيدي الأوّل يستتبع أني لا أستطيع أن أعرف أن عبقرياً، يوم غد، أو في السنة الآتية، سوف لا ينتج نظرية جديدة تمكننا من التنبؤ بما كان لا يمكن التنبؤ به من قبلي، حتّى لو أن المستقبل سوف لا يكتشف بأنه يمكن التنبؤ به على نحو كامل.

أو يمكن وضع المسألة بطريقة أخرى: يمكن أن يطرح السؤال، هل بينت أن بعض الأمور لا يمكن التنبؤ به بحكم الضرورة مبدأياً، أو لا يمكن التنبؤ بها لأنها طارئة؟

والآن أقول، إن ما لا ريب فيه أني لم أزعم أن التنبؤ بالمستقبل الإنساني هو مستحيل منطقياً في مناطق ثلاث من المناطق الأربع التي اخترتها. وفي حالة الحجة التي وظفت كمقدمة نتيجة خاصة بنظرية تشرش (Church) قمت باختيار مقدمة في منطقة نزاع جدلي منطقي- بالرغم من أني أعتقد أنها ذات أساس وجيه. فهل أكون عندئذ عرضةً للتهمة المفيدة أن ما هو اليوم من النوع الذي لا يمكن التنبؤ به، قد يصير غداً ممكناً التنبؤ به؟ لا أظن ذلك. ففي الفلسفة، يوجد نزر قليل وربما لا يوجد، استحالة منطقية صحيحة أو براهين من نوع نقض الفرض (Reduction Ad Absurdum) وسبب ذلك يتمثل في أنه لانتاج مثل هذا البرهان نحتاج أن نكون قادرين على نقل الأجزاء ذات الصلة من خطابنا إلى حساب صوري بشكل يجعلنا قادرين على الانتقال من صيغة مفترضة، q، إلى نتيجة على شكل، p. p، ثمّ إلى نتيجة، q، غير أن نوع الوضوح المطلوب لصياغة خطابنا بتلك الطريقة هو الذي يحيرنا في المناطق التي فيها تنشأ المسائل الفلسفية. لذا، فإن ما يعتبر براهين من نوع نقض الفرض هي براهين من نوع آخر تماماً.

وقد فسر فيتغنشتاين (Wittgenstein) أحياناً، على سبيل المثال، بالقول إنه كان يحاول أن يقدم برهاناً على الاستحالة المنطقية للغة الخاصة، جامعاً تحليلاً لفكرة عن اللغة تفيد جوهرياً

أنها ما يمكن تعلمه عام، وشرحاً لفكرة الحالات بوصفها خصوصية بصورة جوهرية، بغية أن يبين على وجود تناقض في الكلام عن لغة خاصة. غير أن مثل هذا التأويل يخطئ في فهم فيتغنشتاين الذي أفترض أنه كان يقول لنا شيئاً شبيهاً بهذا: اعتماداً على أفضل شرح للغة يمكن أن أضعه واعتماداً على أفضل شرح للحالات الخاصة يمكنني أن أضعه، أنا عاجز عن أن أقول شيئاً عن اللغة الخاصة، وأنا عاجز عن جعلها مفهومة كفاية.

ذلك هو بالضبط ردي على الفكرة المفيدة بأن عبقرياً ما قد يجعل ما لا يمكن التنبؤ به الآن ممكناً التنبؤ به. وأنا لم أقدم برهاناً يضع خطوطاً لذلك. وأنا لا أرى أن إدخال أطروحة تشرش في الحجة يسهم في أي برهان. فالمسألة هي أنه، استناداً إلى نمط التفكير الذي قدرت على تقديمه، أنا عاجز عن الاستفادة من الاقتراح. أنا عاجز عن جعله مفهوماً سواء لجهة قبوله أو لجهة معارضته.

إذاً، استناداً إلى وجود تلك العناصر في الحياة الاجتماعية، التي لا يمكن التنبؤ بها، أقول إنه من الأهمية بمكان ملاحظة علاقتها الحميمية بالعناصر التي يمكن التنبؤ بها. فما هي العناصر التي يمكن التنبؤ بها؟ إنها أربعة أنواع على الأقل. أولها ينشأ من ضرورة جدولة أعمالنا الاجتماعية وتنسيقها. ففي كلّ ثقافة يشكل معظم الناس في معظم الوقت نشاطاتهم على صورة بني، بمفردات فكرة ما عن يوم عادي. فهم يستيقظون في ذات الوقت كلّ يوم، ويلبسون ثيابهم ويغتسلون أو يغتسلون بالماء، يأكلون

في مواعيد محددة، ويذهبون إلى العمل ويعودون منه في أوقات محددة، وهكذا. والذين يعدون الطعام عليهم أن يكونوا قادرين على توقع حضور الذين يأكلون في أوقات خاصة محددة، وفي أماكن خاصة محددة، والسكرتيرة التي ترفع التلفون في مكتب من المكاتب عليها أن تكون قادرة على توقع الإجابة من السكرتيرة في مكتب آخر، والباص وكذلك القطار عليهما أن يلاقيا المسافرين في مواضع سبق تحديدها. فعند جميعنا مقدار كبير من المعرفة الضمنية الصامته بالتوقعات التي يمكن التنبؤ بها في علاقاتهم مع الآخرين، بالاضافة إلى مخزون من المعلومات المدخرة الواضحة. وأذكر توماس شيلينغ (Thomas Schelling) الذي أخبر في اختبار مشهور مجموعة مؤلّفة من مائة شخص أن مهمتهم أن يلتقوا مع شخص مجهول في مانهاتن (Manhattan) في وقت محدد. وكانت الحقيقة الوحيدة الأخرى التي عرفوها عن الشخص المجهول هي أنه عرف كلّ شيء عرفوه. وكان الذي عليهم أن يحددوه هو زمان المقابلة ومكانها. وقد اختار أكثر من ثمانين منهم المكان الواقع تحت الساعة الكبرى في ملتقى المحطة المركزية الكبرى (The Concourse of Grand Central Station) عند الساعة الثانية عشرة ظهراً، ولأن الذين قدموا الجواب كانوا يزيدون على ثمانين في المائة، فقد اعتبر الجواب الصحيح. ما أظهره إختبار شيلينغ (Schelling) هو أننا، جميعاً نعرف عن توقعات الآخرين عما تكون توقعاتنا - والعكس بالعكس - أكثر مما نعرف عادة.

وهناك مصدر آخر لإمكانية التنبؤ المنظم في مجال السلوك الإنساني ينشأ من ظواهر الانتظام الاحصائية. فجميعنا يعرف أننا

نتعرض للإصابة بالرشح في فصل الشتاء أكثر من أي وقت، وأن معدل الإنتحار يزداد ازدياداً كبيراً حوالي عيد الميلاد، وأن عدد العلماء المؤهلين المشتغلين بمسألة محددة تحديداً جيداً، يزيد من احتمال حلها في القريب وليس بعد وقت طويل، وأن الأيرلنديين هم أكثر من الدانماركيين احتمالاً لأن يكونوا مرضى عقلياً، وأن أفضل مؤشر لكيف سيصوت إنسان في بريطانيا هو كيف سيصوت أفضل أصدقائه، وأن زوجتك هي أو هو أكثر احتمالاً لأن تقتلك أو يقتلك من الغريب المجرم، وأن كلّ شيء في ولاية تكساس يميل لأن يكون أكثر من سواه، بما في ذلك معدلات القتل. ما يلفت في هذه المعرفة هو كونها مستقلة، نسبياً، عن المعرفة السببية. لا أحد يعرف أسباب بعض هذه الظواهر وبالنسبة إلى الظواهر الأخرى لدى الكثيرين من اعتقادات سببية زائفة فعلياً. فكما إنَّ عدم إمكانية التنبؤ لا تستتبع عدم إمكانية الشرح، كذلك فإن إمكانية التنبؤ لا تستتبع إمكانية الشرح. وأقول، إن معرفة الظواهر المنتظمة الإحصائية تلعب دوراً مهماً في صياغتنا الخطط والمشاريع وفي تنفيذها مثل المعرفة بجدولة التوقعات وتنسيقها.

فالافتقار إلى أي منهما سيجعلنا عاجزين عن القيام باختيارات بين خطط بديلة بمفردات حظوظ نجاحها أو فشلها. وهذا يصدق أيضاً على مصدرين آخرين من مصادر إمكانية التنبؤ في الحياة الاجتماعية. **أولهما**، هو معرفة ظواهر الطبيعة السببية المنتظمة، مثل: عواصف ثلجية، وزلزال أرضي، بكتيريا الطاعون، وسوء التغذية وخواص البروتين، جميعها يضع قيوداً على الإمكانية الإنسانية. أما **ثانيهما** فهو معرفة الظواهر المنتظمة السببية في الحياة

الاجتماعية. وبالرغم من أن وضعية التعميمات التي تعبر عن مثل تلك المعرفة هي موضوع بحثي، فإن وجود مثل تلك التعميمات وأن لها بعض القدرة على التنبؤ هو واضح تماماً، بعد كلّ شيء. وأضيف مثلاً إلى الرابع الذي ذكرته سابقاً، وهو، التعميم المفيد أنه في مجتمعات مثل بريطانيا وألمانيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، كان موقع الإنسان في البنية الطبقية يحدد الفرصة التعليمية. وهنا، أنا أتكلّم عن المعرفة السببية الأصلية الحقيقية لا عن مجرد معرفة بانتظام إحصائي.

وأخيراً أقول، إننا، الآن، في وضع نتمكن منه أن نقارب مسألة العلاقة بين إمكانية التنبؤ وعدم إمكانية التنبؤ في الحياة الاجتماعية مع نظرة تلقي بعض النور الإيجابي على وضعية تعميمات العلوم الاجتماعية. فمن الواضح بشكل مباشر، أن العديد من السمات الرئيسيّة للحياة الإنسانية يستمد من الطرق الخاصة والغريبة التي بها تتشابك إمكانية التنبؤ مع عدم إمكانية التنبؤ. وهي درجة إمكانية التنبؤ التي لبُناناً الاجتماعية التي تمكننا من التخطيط والانشغال في مشاريع طويلة الأمد هي شرط ضروري للقدرة على المعرفة بأن الحياة ذات معنى. فالحياة المعاشة من لحظة إلى لحظة، من حدث إلى حدث، وغير المترابطة بخيوط قصد عظيم، سوف تكون مفتقرة الأساس للعديد من المؤسسات الإنسانية البارزة: الزواج، والحرب، وذكرى حياة الموتى، واستمرار الأسر والمدن والخدمات عبر الأجيال، وهكذا. غير أن ظاهرة عدم إمكانية التنبؤ إذا كانت عامة في الحياة الإنسانية، فإنّها ستجعل جميع خططنا ومشاريعنا غير حصينة وهشة بشكل دائم، أيضاً. وللكينونة

غير حصينة وهشة مصادر أخرى أيضاً، ومن بينها الصفة المميزة للبيئة المادية وجهلنا. وقد رأى مفكرو عصر التنوير وخلفاؤهم في القرنين التاسع عشر والعشرين أنهما هما المصدران الوحيدان أو الرئيسيان لعدم الحصانة وللهشاشة. وقد أضاف الماركسيون التنافس الاقتصادي والعمى الأيديولوجي. وجميعهم كَتبَ كما لو أن الهشاشة وعدم الحصانة يمكن التغلب عليها في مستقبل تقدّمي ما. ومن الممكن الآن تحديد الصلة بين ذلك الاعتقاد وفلسفة العلوم عندهم. وفلسفة العلوم بنظرتها إلى الشرح والتنبؤ لعبت دوراً رئيسياً في إبقاء وتعزيز الاعتقاد. غير أن النقاش الآن يجب أن يعول إلى وجهة أخرى.

كلّ واحد منا، كفرد وكعضو في مجموعات يسعى لتحقيق خططه ومشاريعه في العالم الطبيعي والاجتماعي.

وشرط تحقيق ذلك يمثل في جعل بيئتنا الطبيعية والاجتماعية ممكناً التنبؤ بها، وتستمد أهمية العلم الطبيعي والعلم الاجتماعي، كليهما، في حياتنا جزئياً من إسهامهما في ذلك المشروع على الأقل. وفي نفس الوقت، يطمح كلّ واحد منا، وبصورة فردية، وبكونه عضواً في مجموعات اجتماعية معينة إلى المحافظة على استقلاله، وحريته، وقدرته على الإبداع، وذلك التفكير الداخلي الذي يلعب دوراً كبيراً في مجالي الحرية والإبداع من التعرّض لغزو من آخرين. فنحن نرغب في أن نكشف عن نفوسنا أكثر مما نفتكر أنه صواب، ولا يوجد من يرغب في الكشف عن كلّ نفسه باستثناء الوجود تحت تأثير وهم تحليل نفسي. فنحن نحتاج لأن نبقى بدرجة ما مبهمين وغير شفافين ولا يمكن التنبؤ بأحوالنا، وبخاصة عندما

تهددنا ممارسات الآخرين التنبؤية. وإن تحقيق هذه الحاجة بشكل مرضٍ بدرجةٍ ما يجعل شرطاً ضرورياً آخر لتكون الحياة الإنسانيةً ذاتَ معنى بالأشكال التي هي عليها ويمكن أن تكون. فإذا كان لا بدّ من أن تكون الحياة ذات معنى، يلزم أن نكون قادرين على الانخراط في مشاريع طويلة الأمد، وهذا يتطلب إمكانية التنبؤ، وعلينا لتكون الحياة ذات معنى أن نكون مالكين نفوسنا، وأن لا نكون نتائج مشاريع الآخرين، ومقاصدهم ورغباتهم، وهذا يتطلب عدم إمكانية التنبؤ، وهكذا ترانا غارقين في عالم نحاول فيه، وفي ذات الوقت، أن نجعل بقية المجتمع من الممكن تنبؤهم وليس من الممكن تنبؤ أنفسنا، ونبتدع تعميمات تجتذب سلوك الآخرين او نصوغ سلوكنا بأشكال تتملص من التعميمات التي يصوغها الآخرون. فإذا كانت هذه السمات العامة للحياة الاجتماعية، فماذا ستكون خصائص أفضل مخزون متاح وممكن من التعميمات المتعلّقة بالحياة الاجتماعية؟

يبدو من الممكن أن يكون لها ثلاث خصائص مهمة. وهي ستكون مشادة على مقدار كبير من البحث، لكن صفتها القائمة على الاستقراء ستظهر في فشلها مقاربة الشبه بالقوانين. فمهما تكن صياغتها جيدة، فإن على أفضلها أن يوجد مع أمثلة مضادة، فإن على افضلها أن يوجد مع أمثلة مضادة، لأن الخلق المستمر للأمثلة المضادة هو سمة الحياة الإنسانية. ونحن لن نكون قادرين على أن نحدد مدى أفضلها بالضبط. وطبعاً ستكون النتيجة هي أنها لن تؤدي إلى مجموعات من القضايا (الجمل) الشرطية الجيدة التعريف والمضادة للواقع. ولن تبدأ بأسوار كلية، وإنما بعبارة من قبيل: وبخاصة، وبمقدار كبير.

غير أن تلك الخصائص نفسها، وكما أشرت سابقاً، تبين أنها خصائص التعميمات التي ادّعى علماء العلم الاجتماعي التجريبي الفعلي أنهم اكتشفوها، وكان لادعائهم سبب وجيه. وبكلمات أخرى أقول، إن الصورة المنطقية لتلك التعميمات - أو الافتقار اليها - انتهت لأن تكون متجذرة في صورة الحياة الاجتماعية - أو الافتقار اليها. وعلينا أن لا نذهل أو يحزننا أن نعرف أن تعميمات وقواعد العلم الاجتماعي تشترك بخصائص معينة مع ما سبقها - الأمثلة السائرة في المجتمعات الشعبية، وتعميمات القانونيين، وقواعد السلوك عند مكيافيلي. وفعلياً علينا أن نتحول الآن إلى مكيافيلي.

ما تبينه الحجة هو أن إلهة الحظ (Fortuna) لا يمكن إلغاؤها. غير أن ذلك لا يعني أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً إضافياً من ناحيتين على الأقل. **الأولى**، تتعلّق بامكانية قياس الحظ. فقد كانت إحدى المسائل التي خلقتها فلسفة العلم التقليدية متمثلةً في أنها أوحت للعلماء عموماً وللعلماء الاجتماعيين بخاصة، أن عليهم أن يعتبروا الخطأ في التنبؤ مجرد شكل من أشكال الفشل، إلا عندما تنشأ مسألة تكذيب فاصلة. وإذا قمنا عوضاً عن ذلك بالاحتفاظ بسجلات دقيقة عن الأخطاء وحولنا الخطأ نفسه إلى موضوع بحث، فإن تقديري هو أنه لا بُدَّ من أن نكتشف أن الخطأ في التنبؤ ليس موزعاً بطريقة عشوائية. ولكي نعرف ما إذا كان الأمر كذلك أو لم يكن كذلك، سيكون الخطوة الأولى للقيام بأكثر مما قمت به في هذا الفصل، أعني الكلام عن الأدوار المحددة التي يقوم بها الحظ في مناطق الحياة الإنسانية المختلفة، وليس الاقتصار على الدور العاق للحظ في حياة الإنسان كلها.

أما الناحية الثانية للحظ التي تتطلب تعليقاً فتتعلّق بديمومته. لقد سبق لي أن تنصلت من مركز البرهان الداعم لحججي، فكيف يمكنني بعدئذ أن يكون لدي اسس للاعتقاد بديمومة الحظ؟

كانت مبرراتي تجريبية حسية جزئياً، وذلك نشرحه بما يأتي. لنفرض أن أحداً كان عليه أن يقبل الحجة ويوافق على تحديد مصادر عدم إمكانية التنبؤ الأربعة المنظمة، لكن كان عليه أن يقترح أن نحاول أن نحذف أو نحدد على الأقل، وبقدر الإمكان الدور الذي تلعبه مصادر التنبؤ تلك في الحياة الاجتماعية. فهو يقترح أن يمنع بقدر الإمكان حدوث أوضاع يمكن فيها أن يمنع أو يعطل الإبداع الفكري، أو النتائج غير المنظورة للقرارات غير المتخذة، أو الصفة النظرية التي تشبه اللعب للحياة الإنسانية أو الطوارئ المحضة، والتنبؤات السابقة وظواهر الانتظام التي سبق تحديدها. فهل يقدر مثل ذلك الإنسان أن يحقق هدفه؟ وهل يستطيع أن يجعل عالَماً اجتماعياً هو الآن لا يمكن التنبؤ به ممكناً التنبؤ به كلياً أو بمقدار كبير؟

الواضح هو أن تكون خطوته الأولى خلق منظمة توفر وسيلة لمشروعه، وواضح أيضاً، أن عمله الأوّل هو أن يجعل نشاط منظمته من النوع الذي يمكن التنبؤ به تنبؤاً كلياً أو بمقدار كبير. وذلك، لأنه لم يكن قادراً على تحقيق ذلك، فهو لن يحقق هدفه الأكبر. وعليه أن يجعل منظمته فعالة ومؤثرة، وقادرة على القيام بمهمتها الأصلية الكبرى والبقاء في البيئة ذاتها التي التزمت وتعهدت بتغييرها، ولسوء الحظ أقول، إن هاتين الصفتين المميزتين، أعني إمكانية

التنبؤ الكلي أو القريب من الكلي من جهة، والفعالية التنظيمية من جهة أخرى، انتهتا إلى أن تكونا غير متسقتين، في ضوء أفضل الأبحاث التجريبية الحسية التي لدينا. وفي تعريف توم بيرنز (Tom Burns) شروط الفعالية في بيئة تتطلب تكيفاً تجديدياً عدد مثل تلك الصفات المميزة فذكر التجديد المستمر للمهمة الواحدة، والاتصالات المؤلّفة من المعلومات، والنصح لا التعليمات والقرارات، ويمكن وضع المعرفة في أي مكان في شبكة المحطات، وهكذا (Burns, 1963 and Burns and Stalker 1968). ويمكن للمرء أن يعمم ويقول من دون زلل، إن ما قاله بيرنز وستوكر (Stalker) عن الحاجة إلى إجازة المبادرة الفردية، والاستجابة المرنة للتغيرات المعرفية، وتعددية مراكز حلّ المسائل وصنع القرار، بأنها إضافة إلى الأطروحة المفيدة أن المنظمة الفعالة يجب أن تكون قادرة على إجازة واحتمال درجة عالية من عدم إمكانية التنبؤ في داخلها. وثمة مراقبة وضبط ما يقوم به كلّ تابع مرؤوس في كلّ وقت، محاولات نتائجها معاكسة، والمحاولات الرامية إلى جعل نشاطات الآخرين ممكناً التنبؤ بها، تحول الذكاء والمرونة إلى رتابة (روتين) وتقمعها، وتحول طاقات الأتباع المرؤوسين إلى محاولة إحباط مشاريع رؤسائهم، أو بعضها على الأقل (انظر (Kaufman 1973, Burns and Stalker) حول آثار المحاولات الرامية إلى تدمير الأنظمة التراتبية الإدارية).

وبما أن النجاح التنظيمي وإمكانية التنبؤ التنظيمية يستبعد أحدهما الآخر، فإن مشروع خلق منظمة ممكن التنبؤ بها كلياً أو بمقدار كبير، هو مشروع ميت، وهو ميت بسبب الحقائق الواقعية

الخاصة بالحياة الاجتماعية. فالمذهب الكلي (التوتاليتاري)، من نوع معين، وكما تصوره آلدوس هكسلي (Aldous Huxley) أو جورج أورويل (George Orwell) هو مستحيل. فالذي ينتجه المشروع الكلي بشكل دائم، هو نوع من الصرامة والصلابة وعدم الفعالية مما قد يؤدي في المدى الطويل إلى اندحاره. ولا نحتاج سوى أن نتذكر الأصوات التي انطلقت من أوشفيتز (Auschwitz) وغولاغ أركيبيلاغو (Gulag Archipelago) والتي تخبرنا عن مقدار طول ذلك المدى.

إذاً، لا يوجد ما هو تناقضي في تقديم تنبؤ غير حصين مثل جميع التنبؤات الاجتماعية، خاص بظاهرة عدم إمكانية التنبؤ المستمرة والخاصة بالحياة الإنسانية. ويقع في أساس ذلك التنبؤ تبرير وإثبات لممارسة العلم الاجتماعي التجريبي الحسي واكتشافاته، ورفض ما كان أيديولوجيا سائدة لمقدار كبير من العلم الاجتماعي وفلسفة العلم الاجتماعي التقليدية.

غير أن ذلك الرفض استتبع أيضاً رفضاً واسعاً للمزاعم التي دعوتها الخبرة الإدارية البيروقراطية. وبهذا الرفض يكتمل جزء واحد من حجتي، هذا على الأقل. وهكذا، تمّ تدمير نهائي لادعاء الخبير ومطالبته بمركز ومكافأة، بعدما عرفنا أنه لا يجوز على مخزون محترم من التعميمات الشبيهة بالقانون، وبعدما أدركنا مقدار ضعف قدرة التنبؤ المتاحة له. لذا، أقول إن مفهوم الفعالية الإدارية هو خيال أخلاقي معاصر آخر، وقد يكون الخيال الأهم من كلّ ما عداه. وإن سيادة نمط المناورات والتلاعب في ثقافتنا ليس

بمترافق ولا يمكن أن يكون مترافقاً مع نجاح فعلي كبير في المناورة والتلاعب. وطبعاً أنا لا أعني أن نشاطات الخبراء المعنيين ليس لها آثار، وأننا لا نعاني من هذه الآثار، ونعاني معاناه مهلكة. غير أني أقول، إن فكرة السيطرة الاجتماعية المتضمن في فكرة الخبرة هي بحقّ تنكرية. فنظامنا الاجتماعي هو بمعنى حرفي جداً خارج نطاق سيطرتنا، وخارج سيطرة أي إنسان. فلا أحد هو مسؤول مسيطر أو يمكنه أن يكون مسؤولاً مسيطراً.

فالاعتقاد بالخبرة الإدارية هو، في ضوء النظرة التي اتّخذتها يشبه كثيراً رأي كارناب (Carnap) وآير (Ayer) بالاعتقاد بالله. فهو وهم إضافي، وهم حديث، وينبوع خاص، وذلك الوهم بالسلطة التي تدعي العمل القويم وليس أنفسنا. لذا، فإن المدير بوصفه شخصية هو غير ما يبدو للوهلة الأولى، أعني: العالم الاجتماعي، عالم الواقع اليومي العنيد العملي البراغماتيكي الجدي الذي يؤلّف البيئة الإدارية، هو عالم يعتمد بغية بقائه على النشر المنظم لسوء الفهم وللاعتقاد بما هو خيالات. فإن التقديس الأعمى للسلع تبعه تقديس لا يقل أهمية تمثل في المهارات البيروقراطية. وذلك، لأن الذي ينتج من حجتي كلها هو أن عالم الخبرة الإدارية هو عالم، فيه يعمل ما يراد منه أن يكون مطالب ذات اساس موضوعي، كتعابير عن إرادة وتفضيل عشوائيين، لكنهما متنكرين. فوصف كينز (Keynes) لكيفية تقديم تلاميذ مور (Moore) لأفضلياتهم الخاصة تحت غطاء تحديد وجود أو غياب صفة لا عقلية للخير، وهي الصفة الخيالية، أقول، إن ذلك الوصف يستحق تتمة عصرية على شكل وصف شبيه أنيق وبارع لكيفية عرض الأفضليات الخاصة في العالم الاجتماعي، عالم الشركات والحكومات تحت غطاء وتعيين

وجود أو غياب مكتشفات الخبراء. وكما شرح وصف كينز سبب كون المذهب العاطفي أطروحة مقنعة، كذلك هي التتمة الحديثة. فلم تكن نتائج نبوءة القرن الثامن عشر إنتاج سيطرة اجتماعية إدارية علمية، وإنما محاكاة دراماتيكية ماهرة لتلك السيطرة. وإنه لنجاح تاريخي ذلك الذي تمثل في السلطة والسيادة في ثقافتنا. وكان أكثر البيروقراطيين فعاليةً هو الممثل الأفضل.

سوف أقول، إن العديد من المديرين والكثير من البيروقراطيين سوف يرد قائلين: أنت تهاجم إنساناً من قش من صنعك. فنحن لم نطلق مطالب كبيرة، فيبرية (Weberian) أو سواها. فنحن مثلك واعون وعياً دقيقاً بحدود العميمات العلمية الاجتماعية. فقد قمنا بعمل متواضع وبمقدرة متواضعة وغير مدعية. غير أننا نملك معرفة اختصاصية، لذا نحن مؤهلون لندعى خبراء في ميادينا المحدودة.

لا يوجد شيء في نقاشي يطعن بهذه الآراء المتواضعة، لكنّي أقول، ليس هذا النوع من المطالب المتواضعة وغير المدعية الموجودة في ذلك الرد على حجتي هي مضللة، وبمقدار كبير جداً، كما هي عند الذين نطقوا لها، ولأي إنسان آخر. وذلك، لأنها لا تقوم بوظيفة الرد على حجتي المفيدة أن الاعتقاد الميتافيزيقي بالخبرة الإدارية قد صار مؤسساً في شركاتنا، وإنما كعذر للاستمرار في المشاركة في تمثيليات التخمينات التي توضع وتسن نتيجة لذلك. وإن المواهب التاريخية للاعب أدوار الاستمرار الصغيرة هي لأزمة للدراما البيروقراطية مثل إسهامات الممثلين من ذوي الشخصية الإدارية الكبرى.

الفصل التاسع

نيتشه أو أرسطو

النظرة إلى العالم المعاصرة كما أوحت النظرة الفيبرية (Weberian) بصورة سائدة، وإن لم تكن دائماً تفصيلية. وحالما يقال ذلك ستوجد احتجاجات فورية. فسيعترض الليبراليون قائلين بعدم وجود رؤية معاصرة للعالم، بل هناك رؤى متعددة مستمدة من تعددية القيم التي لا يمكن اختزالها والتي كان السير أشعيا برلين (Sir Isaiah Berlin) أشد المنافحين النظاميين عنها. وسيقول العديد من الاشتراكيين إن النظرة إلى العالم المعاصرة السائدة هي النظرة الماركسية، وأن فيبر يمثل لعبة قديمة (Vieux Jeu) وقد دمرت مزاعمه نهائياً من قبل نقاده من اليسار. أما أنا فسوف أرد على المعترضين الأوائل بالقول، إن الاعتقاد بتعددية قيم لا يمكن اختزالها هو في ذاته فكرة فيبرية رئيسة مؤكّدة. وسأقول للمعترضين الآخرين، إنه حالما ينظم الماركسيون أنفسهم ويتحرّكون إلى السلطة، فانهم دائماً يفعلون مثل الفيبريين جوهرياً، وقد صاروا كذلك، حتّى وإن بقوا ماركسيين في خطابهم، إن لم تكن بيروقراطية وإدارية بالشكل والصيغة، ولم نعرف تبريرات للسلطة ليست فيبرية

في شكلها. وإذا كان يصدق على الماركسية عندما تكون في طريقها إلى السلطة، فكيف تكون الحالة عندما تتسلم السلطة من حيث مقدارها. فكلّ قوة تختار، والقوة المطلقة تختار بشكل مطلق.

ومع ذلك أقول، إذا صحت حجتي، فإن هذه الرؤية الفيبرية للعالم لا يمكن دعمها وتعزيزها عقلياً، فهي تتقنع وتخفي أكثر من أن تنير، وهي تعتمد لقوتها على نجاحها في التنكر والإخفاء. وعند هذه النقطة سوف نسمع مجموعة ثانية من الاحتجاجات. لماذا طوال شرحي لم يكن هناك ذكر لكلمة أيديولوجيا،؟ لماذا قلت كثيراً عن الأقنعة والإخفاء، وقليلاً - لا شيء تقريباً - عن الذي يقنع ويخفى؟ الجواب المختصر على السؤال الثاني هو أنّي لا أملك جواباً عاماً لتقديمه، لكنّي لا أدعي الجهل الساذج. فعندما غيّر ماركس معنى كلمة، أيديولوجيا ووضعها في المجرى الحديث، قام بذلك أحياناً بالإشارة إلى أمثلة معينة سهلة الفهم. فثوار عام 1789 الفرنسيون على سبيل المثال، بحسب رأي ماركس، اعتبروا أنفسهم حائزين على أشكال الوجود الأخلاقي والسياسي مثل الجمهوريين القدماء. وبعملهم هذا أخفوا عن أنفسهم الأدوار الاجتماعية كناطقين باسم البورجوازية. ومثل ذلك تصوّر الثوار الإنجليز عام 1649 أنفسهم في قناع خدام الله في العهد القديم (Old Testament) وبعملهم هذا أخفوا دورهم الاجتماعي بطريقة شبيهة. غير أن الذي حصل في مناسبات وعندما تعمّم أمثلة جزئية وتحول إلى نظرية - من قبل ماركس نفسه أو من قبل الآخرين - أن أنماطاً مختلفة من المسائل كانت تطرح. وذلك لأن عمومية النظرية تستمد بالضبط من محاولة دمج النظرية في مجموعة من التعميمات

الشبيهة بالقانون، تربط الشروط المادية والبنية الطبقية للمجتمعات بوصفها أنواعاً من النتائج. ذلكم كان فحوى الصياغات الأولى التي وضعها ماركس وإنغلز في كتاب: **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) كما في كتابات إنغلز الأخيرة في كتاب: **ضدّ دوهرنغ** (*Anti-Duhring*) .

وهكذا نرى أن نظرية الأيديولوجيا صارت مثلاً إضافياً عن نمط العلم الاجتماعي الذي سيكون، والذي كما سبق أن قلت يشوه صورة الاكتشافات الفعلية للعلماء الاجتماعيين، وهو ذاته يعمل كتعبير متنكر للخيار الكيفي. والواقع هو أن نظرية الأيديولوجيا إنتهت لتكون مثلاً إضافياً عن الظاهرة ذاتها التي طمح مناصروها أن يفهموها لذا أقول، إنه في حين لا يزال لدينا الكثير من الذي نتعلمه من تاريخ برومير الثامن عشر (Eighteenth Brumaire) فإن النظرية الماركسية العامة وورثتها الكثر هي مجرد مجموعة واحدة من الأعراض المتخفية بشكل تشخيصات.

مع ذلك أقول، إن جزءاً من مفهوم الأيديولوجيا الذي كان ماركس بمثابة الجد الذي ولده - والذي استعمل في عدد من الاستعمالات المنيرة، من قبل مفكرين متنوعين مثل كارل مانهايم (Karl Mannheim) ولوسيان غولدمان (Lucien Goldmann) يقع في أساس أطروحتي فعلياً الرئيسيّة الخاصة بالأخلاق. فإذاً وضع الكلام الأخلاقي في خدمة إرادة إعتباطية لإنسان ما، ويكون السؤال عن إرادة من سؤالاً له أهمية أخلاقية وسياسية. غير أن الإجابة عن هذا السؤال ليس في عداد مهمتي هنا فما أحتاج أن أبينه لكي أنجز

مهمتي الحالية، هو فقط كيف صارت الأخلاق متاحةً لنمط معين من الاستعمال، وأنها استعملت كذلك. لذا، فإن ما أحتاج لإكمال نوع الشرح الخاص بالخطاب والممارسة الأخلاقيين الحديثين اللذين ذكرتهما، هو مجموعة من الشروح التاريخية التي ستبين كيف يمكن إضفاء سيماء أخلاقية على أسباب عديدة، وكيف يمكن أن يوفر الكلام الأخلاقي قناعاً لأي وجه تقريباً. وذلك لأن الأخلاق صارت متاحة بصورة عامة بطريقة جديدة.

والواقع هو أن إدراك نيتشه لتلك السهولة المبتذلة للكلام الأخلاقي الحديث هو الذي كون جزئياً قرفه منها. وذلك الإدراك هو أحد سمات فلسفة نيتشه الأخلاقية الذي جعلها إحدى الخيارين النظريين الأصليين اللذين يواجهان اي إنسان يحاول أن يحلل الحالة الأخلاقية لثقافتنا، هذا إذا كانت حجتي صائبة جوهرياً إلى الآن. ولماذا يكون هذا كذلك؟ الجواب الكافي على هذا السؤال يتطلب مني **أولاً** أن أضيف شيئاً إلى أطروحتي **وثانياً**، أن أقول شيئاً عن بصيرة نيتشه.

جزء رئيسي من أطروحتي هو أن اللغة والممارسة الأخلاقيتين الحديثتين لا يمكن فهمهما إلا كسلسلة من البقايا الممزقة من ماضٍ قديم، وأن المسائل التي لم يمكن حلها والتي ولدتها تلك اللغةَ والممارسة للمنظرين الأخلاقيين الحديثين ستظل بلا حلّ إلى أن يحصل فهم جيد لذلك. فإذا كانت الصفة المميزة الأخلاقية للأحكام الأخلاقية هي روح مفاهيم الشرع الإلهي الغريبة تماماً عن ميتافيزيقا الحداثة، وإذا كانت الصفة المميزة الغائية هي

كذلك، روح مفاهيم الطبيعة والنشاط الإنسانيين الغريبة عن العالم الحديث، فعلينا أن نتوقع أن تنشأ مسائل تتعلّق بفهم وتعيين وضعية معقولة للأحكام الأخلاقية وتطرح باستمرار للبرهان على أن الحلول الفلسفية قاسية وغير محتفى بها. فما نحن بحاجة إليه هنا لا يقتصر على الدقة الفلسفية، وإنما نحتاج أيضاً لنوع من الرواية التي يستحضرها الأنثروبولوجيون لملاحظة الثقافات الأخرى مما يساعدهم على تعيين ما بقي من الأشياء، وما لا يمكن إدراكه من قبل الذين يقيمون في تلك الثقافات. وطريقتنا في تهذيب نظرتنا الخاصة قد تكون في البحث في ما إذا كانت حالات ثقافتنا والحالة الأخلاقية لا تشبه الأنظمة الاجتماعية التي نظرنا فيها إلى الآن، وأنها مختلفة جداً عن أنفسنا.

أما المثل التجديدي الذي يدور في خاطري هو مثل بعض الممالك في جزء المحيط الهادي، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

يذكر القبطان كوك (Captain Cook) في دفتر يومياته واصفاً أول اكتشاف عرفه المتكلّمون باللغة الإنجليزية وتمثل في كلمة تابو (Taboo) البولينيزية (Polynesian) متعددة. وقد أصيب البحارة الإنجليز بذهول بما اعتبروه عادات غير دقيقة ورخوة عند البولينيزيين وازداد ذهولهم لاكتشافهم التضاد الحاد مع المنع القوي الموضوع على سلوك كسلوك تناول الطعام من قبل الرجال والنساء معاً. وعندما سألوا عن سبب منع الرجال والنساء من تناول الطعام معاً، قيل لهم إن الممارسة هي تابو (Taboo) وعندما سألو عن معنى

تابو، لم يحصلوا على معلومات إضافية. واضح أن تابو لا تعني ما هو ممنوع هكذا ببساطة، لأن القول بأن شيئاً - شخصاً أو ممارسةً أو نظرية - هو تابو معناه أن تقدّم نوعاً خاصاً من أسباب حظره. غير أن السؤال: أي نوع من الأسباب؟ ولم يكن السؤال مقلقاً لبحارة كوك وحدهم، إذ كان على فريزر (Frazer) وتايلور (Tylor) إلى فرانز شتاينر(Franz Steiner) وماري دوغلاس (Mary Douglas) الأنثروبولوجيين أن يتعاركوا معه. ومن ذلك العراك نشأ مفتاحان لحلّ المسألة. الأوّل تمثل في الحقيقة المهمة والمفيدة أن بحارة كوك كانوا عاجزين عن الحصول على جواب معقول عن أسئلتهم من مخبريهم المحليين الوطنيين. وما يعنيه هذا - وأي فرضية هي تأملية لدرجة من الدرجات - هو أن مخبريهم المحليين الوطنيين أنفسهم لم يكونوا يفهمون الكلمة التي يستعملونها، وتتعزز هذه الفكرة بالسهولة التي بها ألغى كاميهامنها (Kamehamenha) الثاني المحظورات (Taboos) في الهاواي (Hawaii) بعد ذلك بأربعين سنة، في عام 1819، وعدم حصول أي نتيجة عندما قام بذلك.

غير أن السؤال هو: هل أمكن البولينيزيين أن يستعملوا كلمة لا يفهمونها هم أنفسهم؟ وهنا نجد شتاينر ودوغلاس مفيدين. وذلك، لأن ما يقترحاته هو أن قواعد التابو غالباً ما توجد وتحكم ولها تاريخ يقع في مرحلتين. في المرحلة الأولى توجد في سياق يمنحها معقولية. لذا، قالت ماري دوغلاس إن قواعد التابو الخاصة بدوتيرونومي (Deuteronomy) تفترض وجود علم كون (كوزمولوجيا) وعلم نضيف من نوع معين. جرد قواعد التابو من سياقها الأصلي فإنّها تصير فوراً مجموعة من المحظورات

الاعتباطية، مثلما تظهر فعلياً، عندما يفقد السياق البدئي، وعندما تلك المعتقدات الخلفية التي في ضوئها فهمت أصلاً قواعد التابو، لا تكون مهجورة فقط، وإنما منسية.

وفي مثل هذا الوضع تكون القواعد قد جردت من أي وضعية تؤمن لها السلطة، وإذا لم تحصل على وضعية جديدة ما بسرعة، فإن تأويلها وتسويغها كليهما يصبحان عرضةً للنقاش الجدلي. وعندما تكون مصادر ثقافة ما هزيلة جداً فلا تقدر على القيام بمهمة التأويل، فإن مهمة التسويغ تصبح مستحيلة. ومن هنا قد تكون السهولة النسبية، والتي بدت عند بعض المراقبين المعاصرين مذهلة، تلك التي اتصف بها انتصار كاميهامنها (Kamehamenha) الثاني على التابو (وخلق فراغ أخلاقي دخلت منه تفاهات الإرساليات البروتستانتية في نيو إنجلاند (New England) بسرعة فائقة). غير أني أقول، لو أن الثقافة البولينيزية كانت تتمتع بنعمْ الفلسفة التحليلية، فإن الواضح الذي لا لبس فيه هو أن مسألةَ معنى التابو كانت قد حلت بعدد من الطرق. فكان يمكن أن يقال من قبل أحد الفرقاء، إن تابو هو بوضوح اسم لصفة غير طبيعية، وهو بالضبط، التفكير ذاته الذي أدى بمور (Moore) لأن يعتبر جيد (Good) اسماً لمثل تلك الصفة، وبريتشارد (Prichard) وروس (Ross) اللذان اعتبرا إلزامي (Obligatory) وصحيح (Right) اسمين لمثل تلك الصفات، كانا سيبينان أن تابو اسم لمثل تلك الصفة. ولا شكّ في أن فريقاً آخر كان سيقول إن، هذا التابو يعني بشكل عام مثل، أنا لا أوافق على هذا، أفعل كذلك أيضاً، ونفس التفكير الذي أدى بستيفنسون (Stevenson) وآير (Ayer) أن يعتبرا "جيد" لها،

وبشكل رئيسي، استعمال عاطفي يمكن أن يدعما النظرية العاطفية للتابو. وقد ينشأ فريق ثالث يقول، إن الصورة اللغوية القاعدية لـ تابو تخفي أمراً يمكن تعميمه.

إن تفاهة هذا الجدل الخيالي تنشأ من افتراض مشترك عند الفرقاء المتنازعين، أعني أن مجموعة القواعد التي كانوا يدرسون وضعيتها وتسويغها توفر موضوعاً للدرس محدداً تحديداً كافياً، وتوفر مادة لميدان بحث مستقل. أما نحن فمن موقعنا في العالم الواقعي نعرف أن ذلك ليس كذلك، وأنه لا يوجد سبيل لفهم الصفة المميزة لقواعد التابو، باستثناء كونه من بقايا خلفية ثقافية معقّدة سابقة. ونعرف أيضاً كنتيجة، أن أي نظرية تجعل قواعد التابو في القرن الثامن عشر في بولينيزيا معقولة ومفهومة، كما هي من دون إشارة إلى تاريخها هي نظرية كاذبة، ولا بُدَّ من أن تكون كاذبة. أما النظرية الوحيدة الصادقة فهي تلك التي تعرّض عدم معقولية تلك القواعد وعدم مفهوميتها، كما تبدو في تلك النقطة من الزمان. وعلاوة على ذلك أقول، إن القصة الصادقة الوافية ستكون تلك التي تمكننا من التمييز بين أن تكون مجموعة من قواعد التابو والممارسات في حالة نظامية جيدة، وما تكون تلك القواعد والممارسات قد تمزقت وتحولت إلى شذرات وألقيت في حالة من الفوضى، وتمكننا من فهم التحولات التاريخية التي بها نشأت الحالة الثانية من الأولى. ولا يوفر لنا ما نحتاج إلا كتابة نوع معين من التاريخ.

والآن ينشأ سؤال لا مهرب منه ليعزز حجتي الأولى وهو:

لماذا علينا أن نفكر بفلاسفة أخلاقيين تحليليين مثل مور، وروس، وبريتشارد، وستيفنسون، وهير والبقية بطريقة مختلفة عن الطريقة التي كنا نفكر بها الآن، والمتعلّقة بنظائرهم البولينيزيين الخياليين؟ ولماذا علينا أن نفكر باستعمالاتنا للمفردات: جيد، صحيح، واجب، بطريقة مختلفة عن تلك نفكر بها باستعمالات تابو البولينيزية، في آواخر القرن الثامن عشر. ولمَ لا نعتبر نيتشه مثل كاميهامنها الثاني في التقليد الأوروبي؟

الجواب هو، لأن ذلك عائد للانجاز التاريخي الذي حققه نيتشه، والذي مكن من فهم أوضح مما حصل من أي فيلسوف آخر - ويقيناً أوضح من نظرائه في مذهب العاطفة الأنجلو-ساكسوني وفي الوجودية القارية - ولا يقتصر ذلك على القول، بأن ما قصد منه أن يكون توسلات للموضوعية كان في واقع الأمر تعابير عن إرادة ذاتية، وإنما شمل ذلك أيضاً طبيعة المسائل التي يطرحها ذلك على الفلسفة الأخلاقية. وكما سوف أناقش لاحقاً أقول الآن، إن نيتشه قد عمم بطريقة غير مشروعة، وقال كلاماً عن طبيعة الأخلاق انطلاقاً من حالة للرأي الأخلاقي في زمنه، وقد سبق لي أن قلت كلمات قاسية مبررة عن إنشاء نيتشه تلك الفكرة: الإنسان الأعلى (Ubermensch) التي هي منافية للعقل وخيال جامح في ذات الوقت. غير أني أقول، إنه تجدر الملاحظة أن ذلك الإنشاء ابتداء من بصيرة أصلية.

وفي مقطع مشهور في كتابه: **العلم المرح** (*The Gouj Science*) القسم 335 سخر نيتشه من فكرة إشادة الأخلاق على مشاعر داخلية

على ضمير من جهة، أو على الأمر المطلق الكَنْتي، على الشمولية من جهة أخرى. وبفقرات خمس سريعة، ذكية ومفحمة تخلص مما كنت قد دعوته مشروع عصر التنوير الذي رمى إلى اكتشاف أسس عقلية لأخلاق موضوعية، ومن الثقة بالفاعل الأخلاقي اليومي في ثقافة ما بعد عصر التنوير المفيدة، أن ممارسته وكلامه هما في نظام جيد. غير أن نيتشه تابع بعد ذلك لمواجهة المسألة التي خلقها ذلك العمل التدميري. وكانت البنية في أساس حجته كما يأتي: إذا كان لا يخص الأخلاق سوى تعابير عن إرادتي، فلا يمكن أن تكون أخلاقي إلا ما تخلفه إرادتي. فلا مكان لخيالات من قبيل الحقوق الطبيعية، والمنفعة، وأعظم سعادة لأوسع عدد من الناس. لذا، عليَّ، الآن أن أوجد لوائح جديدة عن الخير. فنحن، على كلّ حال، نريد أن نصير ما نحن - بشراً جدداً، وفريدين، ولا شبيه لنا، ويسنون قوانينهم، ويخلقون أنفسهم، (ص 266). فالذات العاقلة والأخلاقية المستقلة بتسويغ عقلي، في القرن الثامن عشر هي مجرد خيال، وهم.

لقد قرر نيتشه قائلاً، لتحل الإرادة محل العقل، ولنحول نفوسنا إلى أشخاص أخلاقيين مستقلين بفعل إرادة كبير وبطولي، فعل إرادة يذكرنا بنوعيته، وبذلك التأكيد الذاتي الارستقراطي القديم الذي سبق ما اعتبره نيتشه نكبة أخلاق العبيد، والتي عبر فعاليته قد يكون البشير النبوي لعصر جديد. فالمسألة، إذن، تختص بكيفية الإنشاء بطريقة اصلية، كيف يكون إبداع جدول جديد عما هو خير وقانوني، وهي مسألة تنشأ وتخص كلّ فرد. وهذه المسألة تؤلف جوهر الفلسفة الأخلاقية النيتشوية. وتتمثل عظمة نيتشه في متابعته العنيدة والتي لا تلين للمسألة، وليس في حلوله التافهة،

وهي العظمة التي صيرته الفيلسوف الأخلاقي إذا كانت البدائل الوحيدة لفلسفة نيتشه الأخلاقية تلك التي صاغها فلاسفة عصر التنوير وخلفائهم.

من ناحية أخرى اقول أيضاً، إن نيتشه هو فيلسوف العصر الحاضر. وذلك، لأني قلت إن العصر الحاضر هو في تمثيله نفسه لنفسه، عصر فيبري (Weberian) وبصورة سائدة كما ذكرت أيضاً أن أطروحة نيتشه الرئيسيّة سبق أن تمّ افتراضها في مقولات فيبر الرئيسيّة الخاصة بالتفكير. لذا، فإن لاعقلانية نيتشه النبوية ظلت متأصلة في الأشكال الإدارية الفيبرية الخاصة بثقافتنا - وقلت لاعقلانية نيتشه لأن مسائل نيتشه ظلت دون حلّ، وحلوله كانت متحدية للعقل. وعندما يحاول المغمورون في ثقافة العصر البيروقراطية أن يجدوا طريقهم ويصلوا إلى الأسس الأخلاقية لما هم عليه ولما يفعلون، فإنهم سيكتشفون مقدمات نيتشه المقموعة. والنتيجة الحاصلة هي أنه من الممكن التنبؤ بثقة أنه سيظهر في بيئات المجتمعات الحديثة ذات الإدارة البيروقراطية، وهي بيئات غير ممكنة بصورة دورية حركات اجتماعية، مشكّلة بذلك النوع من اللاعقلانية النبوئية التي كان جدها فكر نيتشه. والواقع هو أنه، لأن الماركسية المعاصرة هي فيبرية في جوهرها، فإننا نستطيع أن نتوقع مذاهب لاعقلانية نبوئية من قبل اليسار ومن قبل اليمين. وهذا ما كان في الراديكالية الطلابية في الستينات وللاطلاع على ترجمات نظرية عن تلك النيتشوية اليسارية، (انظر مقالات كاترين باين بارسونز (Kathryn Pyne Parsons) وتريسي سترونغ (Tracy Strong) في سولومون (Solomon) (1973) وميلر (Miller) (1979)).

وهكذا نجد أن فيبر ونيتشه معاً يوفران لنا الصياغات النظرية الرئيسيّة للنظام الاجتماعي المعاصر غير أن ما رسماه بوضوح ما بعد الوضوح، هو السمات السائدة والكبيرة للمشهد الاجتماعي الحديث. وكما كانا فعالين جداً بذلك المقدار من تلك الناحية، كانا قليلي العون في مجال الكشف عن النظائر الصغيرة جداً لتلك السمات في التعاملات الجارية على الأرض في الحياة اليومية. ولحسن الحظ، وكما كنت قد ذكرت سابقاً، نحن نملك سوسيولوجيا التفاعل التي فصّلها وأتقنها إيرفينغ غوفمان (Erving Goffman).

إن التقابل الرئيسي المتضمن في سوسيولوجيا غوفمان هو ذاته المتضمن في مذهب العاطفة. إنه التقابل بين المعنى والغرض المقصودين في كلامنا والاستعمال الذي وظف له، بين العروض السطحية للسلوك والإستراتيجيات المستعملة لتحقيق تلك العروض. وكانت وحدة التحليل في شروح غوفمان بصورة دائمة هي، لاعب الدور الفرد المكافح لتنفيذ إرادته في وضع مبني على الأدوار. وإن هدف لاعب الدور الغوفماني (Goffmanesque) هو الفعالية والنجاح في العالم الاجتماعي لغوفمان، وهو ليس سوى ما يؤدي إلى النجاح. فليس هناك شيء آخر ليكوّنه. وذلك، لأن عالم غوفمان فارغ وخلو من المعايير الموضوعية للإنجازات، وهو محدد بحيث لا يوجد فضاء ثقافي أو اجتماعي منه يمكن اللجوء إلى تلك المعايير التي تتأسس في التفاعل ذاته، ويبدو أن المعايير الأخلاقية ليس لها إلا وظيفة دعم وتقوية أنماط التفاعل التي يمكن أن يهددها بصورة دائمة أفراد ذوو توسع مفرط. وفي أي محادثة توضع معايير

تحدّد المقدار الذي يسمح به لنفسه بالتمادي في الكلام، وكيف عليه أن يسمح بالتوقف بشكل كامل. فهو سيكون ملزماً على منع نفسه من الانتفاخ بالمشاعر واستعداده على التصرف من منطلق كونه يهدد حدود العاطفة التي وضعت له في التفاعل. وعندما يصير الفرد متطرفاً ومتمادياً في الانخراط في موضوع المحادثة، ويترك عند الآخرين انطباعاً يفيد أنه لا يحوز على المقدار اللازم من ضبط النفس والسيطرة على مشاعره وأفعاله. عندئذ، من المحتمل أن ينسحب الآخرون من الاشتراك في الحديث ويتحولون إلى الانخراط في الحديث عن المتكلّم. فالتوق المتطرف عند إنسان ما يصير إبعاداً وعزلة عند آخر. فالاستعداد للتطرف في الانخراط هو شكل من أشكال الطغيان التي تمارسه الأفعال (Prima Donnas) والأسياد من جميع الأنواع، الذين وقتياً يضعون مشاعرهم الخاصة فوق القواعد الأخلاقية التي واجبها أن تجعل المجتمع في حالة من السلام المفيد للتفاعل (*Interaction Ritual* 1972, pp. 122-123) طقس التفاعل.

لأن النجاح هو كلّ ما يؤدي إلى النجاح، لذا فاني باحترامي للآخرين أتمكّن من النجاح أو الإخفاق في تحقيق النجاح، ومن هنا العرض كفكرة رئيسيّة - وقد تكون الفكرة الرئيسيّة. فالعالم الاجتماعي عند غوفمان هو العالم الذي شكل أطروحة أرسطو في كتابه: **الأخلاق النيكوماخية** (*Nicomachean Ethics*) ورفضها، هو العالم الحقيقي، أي: خير الإنسان يمثل في الحيازة على الشرف، والشرف عنى، بالضبط كلّ ما يتضمن احترام الآخرين ويعبر عنه. وكان سبب رفض أرسطو لتلك الأطروحة في محلّه.

فنحن نشرف الآخرين، قال لشيء فيهم أو لشيء أنجزوه مما يستحق التشريف، لذا فإن الشرف لا يمكن أن يكون، وفي أفضل حالاته أكثر من خير ثانوي. والذي بفضله منح الشرف لا بُدَّ من أن يكون أهم منه. غير أن الأمر مختلف في عالم غوفمان الاجتماعي حيث تكون ظواهر عزو الجدارة، هي ذاتها، جزء من الواقع الاجتماعي المبتدع والذي وظيفته تتمثل في مساعدة إرادة تلعب دوراً أو في احتوائها. فسوسيولوجيا غوفمان هي سوسيولوجيا نتعمد التقليل من ذرائع المظاهر وأنها ليست إلا مظاهر. فهي سوسيولوجيا من النوع الذي يغري وصفه بأنه كلبي (Cynical) الحديث، وليس بالمعنى القديم - باستثناء الحقيقة المفيدة أنه إذا كان تصوير غوفمان للحياة الإنسانية هو تشبيه صحيح، فلن يكون هناك شيء من قبيل الاستخفاف أو التجاهل الكلبي للجدارة الموضوعية عند الكلبي ليستخف به أو يتجاهله.

من الأهمية بمكان ملاحظة أن مفهوم الشرف في المجتمع الذي كان أرسطو ناطقاً باسمه - وفي العديد من المجتمعات اللاحقة المختلفة مثل الموجود في قصص البطولة في آيسلاندا والبدو في الصحراء الغربية، هو مفهوم - بالرغم من التشابه، ولأن الشرف والجدارة كانا مرتبطين بطريقة أرسطو- مختلف جداً عن أي شيء نقع عليه في الصفحات التي دبجها غوفمان، وعن أي شيء تقريباً نجده في المجتمعات الحديثة - أقول ذلك، لأن الشرف والجدارة كانا مرتبطين بطريقة أرسطو. ففي العديد من المجتمعات الما قبل الحديثة، يعرف شرف الإنسان بأنه ما يستحقه هو وقريبه وأسرته بفضل مركزهم المستحق في النظام الاجتماعي. ووصف

شخص بالعار أو الخزي معناه الاخفاق في الاعتراف بما يستحق. ومن هنا صار مفهوم الإهانة مفهوماً ذا قيمة اجتماعية حاسمة، وفي العديد من المجتمعات يستحق نوع معين من الإهانة الموت. وقد أبرز بيتر برغر (Peter Berger) ومشاركوه في تأليف كتابه (1973) أهمية الحقيقة المفيدة أنه، في المجتمعات الحديثة ليس لدينا لجوء قانوني أو شبه قانوني عندما نتعرض للإهانة. فقد أزيحت الإهانات إلى هوامش حياتنا الثقافية حيث اعتبرت مجرد تعابير عن عواطف فردية وليس عن نزاعات عامة. وليس بالأمر المذهل أن يكون هذا هو المكان الوحيد الذي ترك لها في كتابات غوفمان.

إن مقارنة كتب غوفمان- وأنا، هنا، أفكر، وبشكل خاص، بالكتب: **عرض الذات في الحياة اليومية** (*The Presentation of Self In Everyday Life*)، **مواجهات** (*Encounters*)، **طقس تفاعلي** (*Interaction Ritual*) **والتفاعل الإستراتيجي** (*Strategic Interaction*) مع **الأخلاق النيقوماخية** لأرسطو مقارنة في محلّها. وكنت، في مرحلة سابقة من نقاشاتي، قد أكدت على العلاقة الوشيجة بين الفلسفة الأخلاقية والسوسيولوجيا، ومثلما كان كتاب **الأخلاق** (*Ethics*) وكتاب **السياسة** (*Politics*) عند أرسطو بمثابة إسهامين في الأخير والأوّل، كذلك افترضت كتب غوفمان فلسفة أخلاقية. وهي تفعل ذلك، وبصورة جزئية، لأنها شرح مميز لأشكال السلوك في مجتمع معين يتضمن نظرية أخلاقية في صيغها البارزة، صيغ الفعل والممارسة، وبخاصة بداعي الالتزام الفلسفي الذي تفترضه مواقف غوفمان النظرية. لذا، أقول، إن سوسيولوجيا غوفمان تتضمن الزعم المفيد أن فلسفة أرسطو الأخلاقية زائفة،

وذلك لأنها تدعي أنها لا تبين لنا ما يمكن أن تصير عليه الطبيعة الإنسانية في شروط محددة تحديداً عالياً، وإنما ما يجب أن تكون عليه الطبيعة الإنسانية. وليست هذه المسألة التي طرحها غوفمان نفسه أو احتاج لأن يطرحها. غير أنها طرحت وعولجت بذكاء من قبل السلف وذي التوقعات العظيم نيتشه في كتابه: **أصل الأخلاق** (*The Genealogy of Morals*) وفي مواضع أخرى. ونادراً ما كان نيتشه يشير إلى أرسطو باستثناء المسائل الاستطيقية. فهو استعار فعلياً اسم وفكرة الإنسان ذي الروح العظيمة من كتاب: **الأخلاق**، بالرغم من أنها أصبحت في سياق نظريته شيئاً مختلفاً عما كانت عليه في كتاب أرسطو. غير أن تأويله لتاريخ الأخلاق أوضح أن الشرح الأرسطي للأخلاق وللسياسة سيكون له، عند نيتشه، بمرتبة جميع تلك التنكرات المتفسخة لإرادة القوة والتي تنتج من التحوّل الزائف الذي قام به سقراط.

ومع ذلك أقول، إن المسألة ليست في مجرد القول، إن فلسفة نيتشه الأخلاقية كاذبة إذا كانت فلسفة أرسطو صادقة، والعكس بالعكس. فبمعنى أقوى تقابل فلسفة نيتشه الأخلاقية مع فلسفة أرسطو استناداً إلى الدور التاريخي الذي لعبته كلّ واحدة منها. وذلك، كما كنت قد قلت سابقاً، لأن التقليد الأخلاقي الذي كان فكر أرسطو ممثلاً جوهره الفكري أنكر خلال الانتقالات من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر، مما اقتضى المباشرة بمشروع عصر التنوير الخاص باكتشاف أسس علمانية عقلية جديدة للأخلاق. ولأن ذلك المشروع فشل، لأن النظرات التي قدمت من قبل أقدر مناصريه فكرياً، وبخاصة من قبل كَنْت (Kant) لم تتمكن

من الثبات في وجه النقد العقلي الذي تمكّن نيتشه وجميع خلفائه من أتباع المذهبين الوجودي والعاطفي من حشده في نقدهم الناجح لكلّ الأخلاق السابقة. لذا، فإن الدفاع عن المواقف النيتشوية انتهى في النهاية، ليعتمد على السؤال الآتي: أولاً، هل كان رفض أرسطو في مجالي الأخلاق والسياسة أو ما يشبهه، فإن المشروع النيتشوي كلّه يصبح بلا معنى. وذلك، لأن قوة موقف نيتشه اعتمدت على صدق أطروحة رئيسيّة واحدة، هي: كلّ التبريرات العقلية للأخلاق أخفق بشكل بارز، ولذلك، إن الاعتقاد بالمعتقدات الأخلاقية يجب شرحه بمفردات مجموعة من التبريرات العقلية التي تخفي ظاهرة الإرادة اللاعقلية، وبصورة أساسية. وإن حجتي الخاصة تفرض عليّ أن أوافق نيتشه بأن فلاسفة عصر التنوير لم ينجحوا أبداً في توفير أسس للارتياب بأطروحته الرئيسيّة، وكانت حكمة أقتل من حججه الموسعة. غير أني أقول، إذا كانت حجتي السابقة صحيحة، فإن ذلك الإخفاق لم يكن سوى نتيجة تاريخية لرفض التقليد الأرسطي. لذا، يصبح السؤال الرئيسي فعلاً كما يأتي: هل يمكن تبرير أخلاق أرسطو، أو تبرير ما يشبهها بعد كلّ ذلك؟

ووصف ذلك بأنه مسألة كبيرة ومعقّدة لا يلم بالحقيقة كلها. وذلك، لأن المسائل التي تفصل ما بين أرسطو ونيتشه هي مجموعة من أنواع مختلفة جداً. فعلى مستوى النظرية الفلسفية هناك مسائل تختص بالسياسة وبالبسيكولوجيا الفلسفية، وكذلك بالنظرية الأخلاقية، وليست المجابهة بينها مجرد مجابهة بين نظريتين، وإنما التحديد النظري لأسلوبي حياة مختلفين. فدور المذهب الأرسطي في حجتي لا يعود كلياً لأهميته التاريخية. فقد كان العالم القديم

وعالم القرون الوسطى في نزاع مع وجهات نظر أخرى، وكان لطرق الحياة المختلفة التي اعتبر ذلك المذهب نفسه أفضل مفسر نظري لها أبطال نظريون محنكون آخرون. وصحيح القول، إنه لا توجد عقيدة بررت نفسها في بيئات واسعة التنوع مثل المذهب الأرسطي، أعني: العقائد اليونانية، الاسلامية، اليهودية والمسيحية، وعندما أطلقت الحداثة هجومها على العالم القديم، فهم المدافعون عنها المميزون أن الذي يجب الإحاطة به هو المذهب الأرسطي. غير أن جميع هذه الحقائق التاريخية على أهميتها الكبرى، ليست مهمة بالمقارنة مع الحقيقة المفيدة أن المذهب الأرسطي، هو من الوجهة الفلسفية، أقوى أشكال التفكير الأخلاقي الما قبل حديثة تتعلّق بالأخلاق وبالسياسة مقابل الحداثة، فستكون بشيء مثل المفردات الأرسطية أو لا تكون.

فالذي يكشفه الجمع بين الحجة الفلسفية والتاريخية هو: إما على المرء أن يمضي عبر مطامح وإنهيار الترجمات المختلفة للمشروع التنويري، فلا يبقى إلا التشخيص النيتشوي والإشكالية النيتشوية، أو يجب عليه أن يعتقد بأن مشروع عصر التنوير لم يكن خطأ فحسب، وإنما يجب أن لا يكون إبتدأ، في المقام الأوّل. فلا وجود لخيار ثالث، وبخاصة لا خيار يقدمه أولئك المفكرون الموجودون في صميم مناهج التعليم التقليدية المعاصرة في الفلسفة الأخلاقية، هيوم، كَنْت ومل. فلا عجب أن يكون تعليم الأخلاق في أغلب الأحيان مدمراً، ومريباً بآثاره على عقول الذين يتعلمونه.

غير أن السؤال هو: أياً علينا أن نختار؟ وكيف علينا أن نختار؟

هناك استحقاق لنيتشه آخر مفاده أنه جمع مع نقده لأخلاقيات عصر التنوير، شعوراً باخفاقهم في الطرح الكافي للسؤال الآتي، فضلاً عن الإجابة عليه: من أي نوع من الأشخاص سأصير؟ وهذا السؤال هو بشكل من الأشكال سؤال لا مفرّ منه، من حيثُ إنَّ الإجابة عليه موجودة في الممارسة في كلّ حياة إنسانية. غير أنه، بالنسبة إلى الأخلاقيات الحديثة، بشكل خاص، هو سؤال لا يمكن مقاربته إلا بطريقة مواربة غير مباشرة.

فقد كان السؤال الرئيسي، من وجهة نظرهم متعلقاً بالقواعد: أي قواعد علينا أن نتبع؟ ولماذا علينا أن نطيعها؟ وكون هذا هو السؤال الرئيسي ليس بالأمر المفاجئ المذهل، عندما نتذكر نتائج إبعاد الغائية الارسطية عن العالم الأخلاقي. فقد قال رونالد دووركن (Ronald Dworkin) حديثاً، إن العقيدة الرئيسيّة للمذهب الليبرالي الحديث تمثلت في الأطروحة المفيدة أن المسائل المتعلّقة بالحياة الجيدة للإنسان أو بغايات الحياة الإنسانية يجب اعتبارها غير محسومة، من وجهة النظر الشعبية العامة. وحولها يكون الأفراد أحراراً في الاتفاق أو الاختلاف. إذاً، يجب أن لا تستمد قواعد الأخلاق والقانون من مفردات مفهوم ما أساسي لخير الإنسان ولا تبرر. وأعتقد أن دووركن بمثل ذلك النقاش حدد موقفاً فكرياً من الحداثة، وليس من المذهب الليبرالي وحده. فصفات الخُلق لم تعد تبرز إلا لأنها تؤدي بنا إلى اتّباع مجموعة القواعد الصحيحة. وأكد جون راولز (John Rawls) وهو أحد فلاسفة الحداثة الأخلاقيين الأخيرين (1971, p. 192) قائلاً: الفضائل مشاعر، أي، مجموعات مترابطة من التصرفات والميول تنظمها رغبة من مرتبة أعلى، وفي هذه الحالة، رغبة في التصرف

انطلاقاً من مبادئ أخلاقية مقابلة، وفي مكان آخر، عرف الفضائل الأخلاقية الأساسية بقوله، إنها رغبات قوية وفعالة في العمل وفقاً لمبادئ الحقّ الأساسية، (ص 436).

ومن ذلك نستنتج أن تسويغ الفضائل، استناداً إلى النظرة الحديثة، يعتمد على تسويغ ما، سابق لقواعد ولمبادئ، إذا صارت المبادئ إشكالية، كما حدث، كذلك، يجب أن تصير القواعد. وعلى أي حال، لنفترض أنه في صياغاتنا المسائل الأخلاقية، حصل إساءة تصوّر لتنظيم التصورات التقييمية من قبل الناطق باسم الحداثة، وبخاصة الناطق باسم المذهب الليبرالي، ولنفترض أننا نحتاج للاهتمام بالفضائل في المقام الأوّل، بغية أن تفهم وظيفة القواعد وسلطتها، عندئذ علينا أن نبدأ البحث بطريقة مختلفة عن الطريقة التي إبتداها هيوم أو ديدرو أو كَنْت أو مِلْ. واللافت هو أن نيتشه وأرسطو يوافقان على ذلك.

وعلاوة على ذلك، واضح أننا إذا كان لا بُدَّ لنا من انطلاقة جديدة للبحث من جديد بغية الارتياب بالمذهب الأرسطي فعلينا أن نظر في فلسفة أرسطو الأخلاقية، لا كما عبر عنها في كتب رئيسيّة موضعة، وإنما كمحاولة لوراثة وجمع مقدار كبير مما كان من قبل، وبالتالي، كمصدر لدافع لفكر لاحق جداً. فمن الضروري كتابة تاريخ موجز عن مفاهيم الفضائل التي كان لأرسطو فيها تركيز رئيسي، لكنّها كانت المصادر لتقليد كامل للعمل، التفكير والخطاب لم يكن أرسطو إلا جزءاً منه، تقليد كنت قد وصفته سابقاً بالتقليد الكلاسيكي، والذي دعوت نظرته إلى الإنسان. النظرة الكلاسيكية للإنسان. وإلى هذه

المهمة أتحول الآن، ونقطة انطلاقها توفر مثلاً اختبارياً بدئياً للبت في المسألة بين نيتشه وأرسطو في ذلك مصادفة محظوظة.

فقد اعتبر نيتشه نفسه الوريث الأخير لرسالة أولئك الأرستقراطيين الهومريين (Homeric) الذين زودتنا أفعالهم وفضائلهم بالشعراء الذين منهم نبدأ الموضوع. لذلك، أقول بمعنى دقيق إن العدالة الشعرية، وبمعنى دقيق، تقضي عند نيتشه بأن نبدأ بالنظر في التقليد الكلاسيكي الذي سيظهر فيه أرسطو كشخصية رئيسيّة مع نظر في طبيعة الفضائل الموجودة في ذلك النوع من المجتمع البطولي الذي تمّ تصويره في الإلياذة (The Iliad) .

الفصل العاشر

فضائل المجتمعات البطولية

في جميع تلك الثقافات أقول إن اليونانية، والقروسطية أو ثقافة عصر النهضة، حيث كان التفكير والعمل الأخلاقيان يشكلان طبقاً لنسخة ما من المخطط الذي دعوته كلاسيكي، كانت الوسيلة الرئيسيّة للتربية متمثلةً في سرد القصص. وحيث انتشرت المسيحية أو اليهودية أو الإسلام، كانت قصص العهد القديم مهمة مثل غيرها، كما كان لكلّ ثقافة قصصاً تخصها، غير أن لكلّ واحدة من تلك الثقافات، اليونانية أو المسيحية أيضاً مخزون من القصص مستمدة من عصرها البطولي المنقضي وتتحدث عنه. ففي مدينة أثينا في القرن السادس تأسست التلاوة الرسمية لقصائد هوميروس وصارت طقساً شعبياً. ولم تؤلف القصائد نفسها بشكل جوهري في زمن أبعد من القرن السابع، لكنّها تتحدث عن زمن قبل ذلك بكثير. وفي القرن الثالث عشر كتب رجال آيسلاند المسيحيون قصصاً بطولية عن أحداث المائة سنة التي تلت عام 930 بعد الميلاد، وهي الحقبة الزمنية التي سبقت مباشرة وتلت مباشرة الوصول الأوّل

للمسيحية، عندما كانت ديانة الشماليين ما تزال مزدهرة. وفي القرن الثاني عشر وفي دير كلونماكنويز (Clonmacnoise) كتب الرهبان الأيرلنديون فيه (Lebor Na Buidre) قصصاً عن أبطال أولستر (Ulster) مكن بعض لغتها الباحثين من إعادة تاريخها إلى القرن الثامن، لكن حبكاتها تقع قبل ذلك بقرون في عصر كانت فيه آيسلاند ما تزال وثنية. وازدهر ذات النوع من الجدل البحثي، في كلّ حالة، حول مسألة مقدار ما توفره لنا، هذا إن كانت توفّر قصائد هوميروس أو بطولات آيسلاند أو قصص أولستر مثل، Tain Bo Cuailnge دليلاً تاريخياً عن المجتمعات التي تصورها. ولحسن الحظ، أنا لا أحتاج لأن أدخل نفسي بتفاصيل تلك الحجج. فما يهم حجتي هو حقيقة واقعية تاريخية لا مهرب منها، وهي أن مثل تلك القصص يوفر فعلياً الذاكرة التاريخية، سواء أكانت كافية أو غير كافية، عن المجتمعات التي كتبت فيها في نهاية المطاف. وعلاوة على ذلك، هي وفرت لنا خلفية أخلاقية للنقاش الجدلي المعاصر في المجتمعات الكلاسيكية، وشرحاً لنظام أخلاقي تمّ تجاوزه الآن أو تمّ، جزئياً تجاوزه، وما تزال معتقداته ومفاهيمه ذت تأثير جزئي، لكنّها توفر لنا أيضاً مضاداً للحاضر ذا فائدة تنويرية. ففهم المجتمع البطولي - سواء أوجد أو لم يوجد - هو جزء ضروري لفهم المجتمع الكلاسيكي وخلفائه. فما هي سماته الرئيسيّة؟

كتب م. إ. فنلي (M. I. Finley) واصفاً المجتمع الهومري، فقال: كانت القيم الأساسية للمجتمع موجودة، وسبق تحديدها، وكذلك كان موقع الإنسان في المجتمع والامتيازات والواجبات

التي تنشأ وتتبع مرتبته الاجتماعية، (Finley, 1954, p. 134). وما ذكره فنلي عن المجتمع الهومري يصدق على أشكال أخرى من المجتمع البطولي في آيسلاند أو في أيرلندا. فكلّ فرد له دور محدد ومنزلة في نظام من الأدوار والمراتب جيد التعريف ومحدد تحديداً عالياً. والبنيتان الأساسيتان هما القرابة والأسرة. والإنسان، في مثل هذا المجتمع يعرف ما يكون عبر معرفة دوره في تلكما البنيتين، وبهذه المعرفة، يعرف أيضاً ما هو مدين له وما يعود اليه عبر إشغاله كلّ دور آخر ومرتبة أخرى. ففي اللغة اليونانية كلمة Dein وكلمة Abte في اللغة الأنجلوساكسونية متشابهتان، فلا يوجد، أصلاً، تمييز واضح بين "يجب"، و"مدين". وفي آيسلاندا كلمة Skylder تربط "يجب"، و"قريب لـ".

غير أن الأمر لا يقتصر على وجود مجموعة من الواجبات والامتيازات موصوفة لكلّ مرتبة. فكان هناك أيضاً فهم واضح للأعمال المطلوبة لتأدية كلّ ذلك، والأفعال التي تقتصر عن المطلوب. والمطلوب هو أفعال، فالإنسان، في المجتمع البطولي هو فعله. وقد كتب هيرمان فرانكل (Herman Fränkel) واصفاً الإنسان الهومري بالقول، إنه إنسان هو وأفعاله متطابقان، وهو يجعل نفسه مفهوماً بشكل كامل وكف فيها فليس له أغوار خفية. وفي الملاحم يعبر عن الأخبار الواقعية عما فعل البشر وما قالوا، وعن كلّ شيء عما يكونون، وذلك لأنهم ليسوا أكثر مما يفعلون ويقولون يعانون (Fränkel, 1975, p. 79). فالحكم على الإنسان حكم على أفعاله. وبقيام الإنسان بأعمال من نوع معين، في وضع معين، يجيز الحكم على فضائله ورذائله، لأن الفضائل ليست إلا

تلك الصفات التي تُبقي الإنسان الحرّ في دوره، والتي تتكشف في الأفعال التي يتطلبها دوره. وما قاله فرانكل وذكره عن الإنسان الهوميري ينطبق على الإنسان في أوصاف بطولية أخرى.

كلمة Aretê، التي صارت تترجم لاحقاً بكلمة، فضيلة، كانت تستعمل في القصائد الهومرية للتعبير عن الامتياز، من أي نوع، فالراكض السريع يكشف عن فضيلة (Aretê) فدميه (*Iliad* 20. 4ll) والابن الذي يتفوق على والده في كلّ نوع من أنواع الفضيلة – بوصفه رياضياً، أو جندياً، وبالعقل (*Iliad* 15. 642) .

هذا المفهوم للفضيلة أو الامتياز هو غريب عنا أكثر من أن نكون ميالين لمعرفته في البداية. وليس يصعب علينا أن نكون ميالين لمعرفته في البداية. وليس يصعب علينا أن نعرف الموقع الرئيسي الذي للقوة في مثل هذا المفهوم للامتياز الإنساني أو لطريقة كينونة الشجاعة إحدى الفضائل الرئيسيّة، وربما الفضيلة الرئيسيّة. ما هو غريب ومخالف في مفهومنا للفضيلة هو الرابطة الحميمة في المجتمع البطولي بين مفهوم الشجاعة والفضائل المتصلة به من جهة، ومفاهيم الصداقة، والمصير والموت من جهة أخرى.

فالشجاعة مهمة، ليس لأنها صفة الأفراد، فحسب وإنما لكونها الصفة الضرورية لبقاء الأسرة والمجتمع (Kûdos) المجد يخصان الفرد الذي يتفوق في معركة أو في عراك كعلامة تقدير من أسرته ومجتمعه. وهناك صفات أخرى ترتبط بالشجاعة وتستحق أيضاً التقدير العام للدور الذي تلعبه في الحفاظ على النظام العام. وصفة المكر البارع تبدو في القصائد الهومرية مثلاً عن تلك الصفات، لأن

لها ما تنجزه حيث تفتقر الشجاعة أو تخفق. ففي وصف قصص البطولة الآيسلاندية في معركة كلونتارف (Clontarf) في عام 1014، حيث هزم بريان بورو (Brian Boru) جيش الفايكنغ (Viking) بقي أحد الاسكانديفيين ولم يهرب وهو ثورشتاين (Thorstein) بعد تحطم بقية جيشه وهرب، بل ظلّ حيث كان محاولاً ربط رباط حذائه. وعندما سأله قائد أيرلندي هو كيرثيالفاد (Kerthialfad) عن سبب عدم هربه أجاب ثورشتاين، أنا لا أستطيع العودة إلى البيت في هذه الليلة فأنا أعيش في آيسلاندا، وللسخرية عندئذ لم يقتله كيرثيالفاد.

فأن تكون شجاعاً معناه أن تكون إنساناً يمكن الركون إليه. لذا، فإن الشجاعة مقوم مهم من مقومات الصداقة. وكانت روابط الصداقة في المجتمعات البطولية على شاكلة علاقات القرابة. وأحياناً، تؤدى يمين رسمية خاصة بالصداقة لكي تنفذ باليمين، وواجبات الأخوة بصورة تبادلية. فأصدقائي وأعدائي يعرفون بوضوح مثلما يعرف أقربائي. أما المقوم الآخر للصداقة فهو الإخلاص. فشجاعة صديقي تضمن لي قدرته على مساعدتي ومساعدة أسرتي، وإخلاص صديقي يضمن لي رغبته وإرادته. والإخلاص في أسرتي هو الضمان الأساسي لوحدتها. كذلك الاخلاص بالنسبة للنساء اللواتي يؤلّفن العلاقات الحاسمة داخل الاسرة، هو الفضيلة الرئيسيّة. فأندروماخ (Andromache) وهكتور (Hector) وكذلك، بنيلوب (Penelope) وأوديسيوس (Odysseus) كانوا أصدقاء (Pbilos) مثلما كان آخيل (Achilles) وباتروكلوس (Patroclus).

أملي أن يكون هذا الشرح قد أوضح أن أي وصف كاف للفضائل في المجتمع البطولي مستحيل إذا كان منفكاً عن بيئة بنيته الاجتماعية، تماماً مثلما لا يكون وصفاً كافياً للبنية الاجتماعية للمجتمع البطولي ممكناً إن لم يشتمل على وصف للفضائل البطولية. غير أن وضع المسألة بهذه الطريقه معناه الإنقاص من النقطة الحاسمة، أعني: **الأخلاق والبنية الاجتماعية هما في الواقع شيء واحد. والشيء** ذاته في المجتمع البطولي. فليس يوجد سوى مجموعة واحدة من الروابط الاجتماعية. فالأخلاق كشيء متميز منفصل لم يكن قد وجد بعد. والمسائل التقييمية هي مسائل الواقع الاجتماعي. ولهذا السبب تكلّم هوميروس عن معرفة ما العمل وكيفية الحكم عليه. كذلك أقول، ليست تلك الأسئلة من النوع الذي يصعب الإجابة عليها، إلا في حالات استثنائية. وذلك، لأن القواعد المحددة التي تعين للناس موقعهم في النظام الاجتماعي، ومعه هوياتهم، تصف أيضاً ما هم مدينون به ومالهم وكيف يجب معاملتهم واعتبارهم إن أخفقوا، وكيف عليهم أن يعاملوا ويعتبروا الآخرين إذا أخفقوا، فمن دون مثل ذلك الموقع في النظام الاجتماعي، لن يكون الإنسان فقط عاجزاً عن تلقي الاعتراف من الآخرين والاستجابة له، ولن يكون الآخرون لا يعرفون فقط، لكنه هو نفسه لن يعرف من يكون. ولهذا السبب، بالضبط، أن المجتمعات البطولية بشكل عام وضعية محددة تحديداً جيداً تمكّن من معرفة أي غريب يصل اليها. وكانت الكلمتان، غريب وضيف، بمثابة الكلمة الواحدة في اللغة اليونانية. فالغريب يجب معاملته بحسن الضيافة، المحدودة لكن المحددة تحديداً جيداً. فعندما واجه أوديسيوس (Odysseus) السايكلوبيين

(Cyclopes) كان لا بُدَّ من الإجابة على مسألة ما إذا كانوا حائزين على ثيميس (Themis) ومفهوم ثيميس هو مفهوم القانون العادي الذي تشارك به جميع الشعوب المتمدنه (عبر معرفة كيف يعاملون الغرباء. والواقع هو أنهم يأكلونهم - أي أن الغرباء، بالنسبة اليهم ليست لهم هوية إنسانية معترف بها.

وهكذا، يمكننا أن نتوقع أن نقع في المجتمعات البطولية على تأكيد على التضاد بين التوقعات من إنسان لا يجوز على الشجاعة وما يتصل بها من فضائل فقط، وإنما أيضاً ذلك الذي له أقرباء وأصدقاء من جهة، والإنسان الذي يفتقر الى كلّ تلك الصفات من جهة أخرى. ومع ذلك، فإن فكرة رئيسيّة خاصة بالمجتمعات البطولية هي أن الموت ينتظر كليهما أيضاً. فالحياة هشة، والبشر عرضة للخطر، وفي ذلك جوهر الحالة الإنسانية. والحياة، في المجتمعات البطولية هي معيار القيمة. فإذاً قتلك شخص وأنت صديقي أو أخي، فإنا مدين لك بموتهم وعندما أسدد ديني لك وصديقهم أو أخوهم مدين لهم بموتي. وكلما توسع نظام قرابتي وأصدقائي ازدادت المسؤوليات التي أجلبها والتي ستكون من النوع الذي قد يؤدي إلى موتي.

وعلاوة على ذلك، هناك قوى في العالم لا يقدر أحد على ضبطها والسيطرة عليها. فالحياة الإنسانية تغزوها عواطف تبدو أحياناً كأنها قوى لاشخصية، وأحياناً بمثابة آلهة. فغضب آخيل (Achilles) عطله وعطل علاقته باليونانيين الآخرين. فهذه القوى وقواعد القرابة والصداقة يؤلّفان معاً نماذج من النوع الذي لا يمكن

مقاومته. فلا الإرادة ولا البراعة يمكنّان أي إنسان من التملص منها. فالمصير حقيقة اجتماعية واكتشاف المصير دور اجتماعي مهم. ولم يكن بالأمر العرضي أن تزدهر نبوءة العراف في اليونان في زمن هوميروس، وفي القصص البطولية الآيسلاندية وفي أيرلندا الوثنية.

لذلك، فإن الإنسان الذي يقوم بما يجب عليه يتحرّك بثبات نحو مصيره وموته. فالهزيمة وليس النصر هي في النهاية. وفهم هذه الحقيقة هو فضيلة في حدّ ذاته. والواقع هو أنه جزء ضروري من الشجاعة حصول فهم لذلك. غير أن السؤال هو: ما الذي يشتمل عليه مثل ذلك الفهم؟ وماذا كان يمكن أن يفهم لو أن الروابط بين الشجاعة، والصداقة، والإخلاص، والأسرة، والمصير والموت قد تمّ إدراكها؟ والمؤكّد الذي يحصل هو أن الحياة الإنسانية لها شكل محدد، وهو شكل قصة من نوع معين. فالمسالة ليست محصورة في أن القصائد وقصص البطولات الآيسلاندية تسرد لنا ما حلّ بالرجال والنساء، وإنما كون تلك القصائد والقصص بصورها السردية وصفت شكلاً كان موجوداً في حياة الناس التي تتصل بها.

هل نوع الشخصية يحدد الحادث؟ هذا ما قال هنري جيمس (Henry James). هل نوع الحادث يوضح الشخصية؟ غير أن ما تقع عليه في المجتمع البطولي من النوع ذي الصلة هو أن الشخصية لا يمكن عرضها إلا في سلسلة من الأحداث المتتابعة، ولا بُدَّ لهذه السلسلة من أن تمثل نماذج معينة. فما يتفق به المجتمع البطولي مع جيمس هو أن الشخصية والحادث لا يمكن وصفهما بمعزل

عن أحدهما الآخر، أي بشكل مستقل. لذا، بغية أن نفهم الشجاعة كفضيلة لا يقتصر الأمر على فهم ما يمكن أن تعرّض أو تصوّر في شخصية، فحسب وإنما مواجهة الأذى والأخطار نموذج معين، نموذج تجد فيه حياة كلّ الفرد مكامنها، وحيث تتمثل حياة كلّ فرد.

فما تصوره الملحمة وقصة البطولة هو مجتمع سبق له أن دمج صورة الملحمة وقصة البطولة. وشعره يصوغ شكله في الحياة الفردية والاجتماعية. وقولنا ذاك يبقى السؤال مطروحاً، ما إذا كان قد وجد مثل تلك المجتمعات، فإنّه لا يمكن فهمها فهماً كافياً إلا من خلال أشعارها. ومع ذلك، فإن الملحمة وقصص البطولة ليست بالتأكيد مجرد مرايا بسيطة للمجتمع التي تقول إنها تصوره. فالواضح هو أن الشاعر أو كاتب قصص البطولة يزعم أنه يفهم فهماً ليس موجوداً عند الشخصيات التي يكتب عنها. ولا يعاني الشاعر من القيود التي تحدّد الحالة الجوهرية لشخصياته. فلننظر في الإلياذة بصورة خاصة.

وكما سبق لي أن قلت واصفاً المجتمع البطولي، بعامة، إن أبطال الإلياذة لم يواجهوا صعوبة في معرفة ما الواحد منهم مدين به للآخر، فقد كانوا يشعرون بـ - إيدوس (Aidôs) وهو شعور معين بالخجل والعار عندما يواجهون بعمل خاطئ، وإذا لم يكن ذلك كافياً، فهناك آخرون وهم حاضرون دائماً لنقل النظرة المقبولة. والشرف ينقله نظراء الإنسان، ومن دون شرف لا قيمة للإنسان. والواقع هو لا يوجد في المفردات المتاحة لشخصيات هوميروس

بيل لهم للنظر إلى ثقافتهم ومجتمعهم من الخارج. فالتعابير التقييمية التي كانوا يوظفونها هي ذات تعاريف داخلية أي فيما بينها ومتبادلة فيما بينها، وكل تعبير يشرح بالمفردات الأخرى.

دعوني أوظف مماثلةً خطرة لكنّها منيرة. فأقول، إن القواعد التي تحكم العنل والحكم التقييمي في الإلياذة تشبه القواعد والمبادئ للعبة مثل لعبة الشطرنج. وإذا كان الإنسان لاعب شطرنج جيد، وكان جيداً في إبتداع استراتيجيات لإنهاء اللعبة، وما إذا كانت حركة من الحركات هي الصحيحة في وضع معين، كلّ ذلك مسائل واقعية. فلعبة الشطرنج تفترض إتفاقاً على كيفية لعب الشطرنج، والواقع أن هذا موجود جزئياً. وفي لغة الشطرنج لا معنى للقول، تلك هي الحركة الوحيدة التي ستحقق موت الملك أو هزيمته، لكن، هل كان القيام بالحركة صحيحاً؟ لذلك، سيكون الذي قال ذلك وكان يفهم ما قال، موظفاً فكرة ما عن، الصحيح، تستمد تعريفها من خارج لعبة الشطرنج، كمن يسأل ذلك وقصده من لعب الشطرنج تسلية طفل صغير، وليس الفوز.

وأحد أسباب كون المماثلة خطرة يمثل في أننا نلعب فعلاً مثل تلك الألعاب، كالشطرنج، لأغراض متنوعة. غير أنه لا يوجد جواب على السؤال: ما هو هدف تقييد شخصيات الإلياذة بالقواعد التي يتقيدون بها ويشرفون مبادئ السلوك التي يشرفونها؟ فالحالة هي أنهم قادرون من داخل إطار قواعدهم ومبادئ سلوكهم فقط على صياغة المقاصد، وبسبب ذلك وحده تنهار المماثلة بطريقة

أخرى أيضاً. فجميع مسائل الاختيار تنشأ من داخل الإطار والبيئة، وهذان لا يمكن اختبارهما.

لذلك أقول، إن هناك أقوى أشكال التضاد بين الذات العاطفية الخاصة بالحداثة، والذات في العصر البطولي. فذات العصر البطولي تفتقر بالضبط لتلك الخاصية التي رأينا أن بعض الفلاسفة الأخلاقيين اعتبرها الخاصية الجوهرية للذات الإنسانية، أعني: القدرة على فصل الإنسان نفسه عن أي نظرة أو وجهة نظر معينة، وأن يقف وينظر إلى تلك النظرة أو وجهة النظر ويحكم عليها من الخارج. أما في المجتمع البطولي فلا وجود لخارج، باستثناء الخارج الغريب. من يحاول أن ينسحب من وضعه المحدد في المجتمع البطولي يكون منخرطاً في مشروع محاولة القضاء على نفسه.

فالهوية، في المجتمع البطولي، تشتمل على الخصوصية والحساب أي المسؤولية. فأنا مسؤول عما أقوم به أو أخفق في عمله مما يخص أي إنسان يشغل دوري ويكون مديناً به للآخرين، وهذا الحساب لا ينتهي إلا بالموت. كان عليّ وإلى يوم رفاتي أن أفعل ما يجب علي أن أفعل. وزيادة على ذلك أقول، إن هذه المسؤولية خاصة. فلهؤلاء الأفراد ومن أجلهم ومعهم يجب عليّ أن أفعل ما هو واجبي، وأنا مسؤول أمام هؤلاء الأفراد أنفسهم وأفراد آخرين، والأعضاء في المجتمع المحلي ذاته. فالذات البطولية لا تطمح إلى الشمولية حتّى وإن امكننا عبر الاستذكار أن نقر بالقيمة الشمولية في إنجازات تلك الذات. وهكذا نرى أن ممارسة الفضائل البطولية

تتطلب نوعاً معيناً من البشر ونوعاً خاصاً من البنية الاجتماعية. ولأن الأمر كذلك، فإن البحث في الفضائل البطولية قد يبدو للوهلة الأولى عديم الصلة بأي بحث عام في النظرية والممارسة الأخلاقيتين. وإذا كانت الفضائل البطولية تتطلب لممارستها وجود نوع من البينة الاجتماعية مفقود، الآن - كما هو فعلياً كذلك - نسأل، ما هي علاقتها بالنسبة لرأينا؟ فلا أحد الآن يمكنه أن يكون هكتور (Hector) أو جيزلي (Gisli) والجواب هو أن ما يجب علينا أن نتعلمه من المجتمعات البطولية أمران: الأمر الأوّل هو أن الأخلاق دائماً وبدرجة من الدرجات، مرتبطة بما هو محلي وخاص اجتماعياً، وأن مطامح أخلاق الحداثة للشمولية المتحرره من الخصوصية ليست إلا وهماً. والأمر الثاني، هو أنه لا يوجد سبيل للحيازة على الفضائل إلا بوصفها جزءاً من تقليد فيه نرثها، ونحصل على فهم لها من سلسلة من الأسلاف، شغلت المجتمعات البطولية فيها الموقع الأوّل. فإذاً كان الأمر كذلك، فإن التضاد بين حرية اختيار القيم التي تتباهى بها الحداثة، وغياب مثل هذا الاختيار في الثقافات البطولية، سيبدو مختلفاً جداً. وذلك، لأن حرية اختيار القيم ستبدو من وجهة نظر تقليد متجذر في المجتمعات البطولية مثل حرية الأشباح لا حرية البشر- وأعني بحرية الأشباح حرية هؤلاء الذين جوهرهم الإنساني قارب نقطة التلاشي.

وهذا اليقين الذي يوفره غياب الإختيار هو الذي يجعل مهمة مفسر الإلياذة سهلة نسبياً. فما هو فضيلة (Aretê) وما ليس بفضيلة صار يمكن تحديدها بسهولة، فلا وجود لخلاف في داخل الإلياذة حول هذه الأمور. غير أنه، عندما يكمل المعجمي قائمته تنشأ

مسألة أصعب. لقد سبق لي أن ذكرت أن القوة الجسدية، والشجاعة والذكاء هي في عداد الامتيازات. ففي الأوديسه (Odyssey) تكلّمت بينلوب (Penelope) عن فضائل (Aretai) في حين كان علينا أن نتحدث عن جاذبيتها. غير أن ما يجبرنا كثيراً، في كتاب: الأوديسه أيضاً، هو الكلام على أن النجاح (الاقتصادي) فضيلة. وإن وحدة مفهوم الفضيلة يمثل، كما سبق لنا أن رأينا، في ذلك المفهوم الذي يمكن الإنسان من تأدية دوره، ويسهل أن نرى أن النجاح والسعادة لها دور مختلف في القصائد الهوميرية. وعندما تذكر ساربيدون (Sarpedon) بساتينه وحقول الذرة في لاسيا (Lycia) أثناء الآلام الشديدة في المعركة بين السفن، تذكر أنها كانت لأنه هو وغلوكوس (Glaucus) كانا الرئيسين بين المتحاربين اللذين استحقا مثل تلك الأشياء الجيدة. إذن النجاح هو نتيجة الانجازات في الحرب، ومن ذلك تنشأ المفارقة الآتية: هؤلاء الذين يسلكون ذلك المسلك الذي يخولهم من الحصول على السعادة المتمثلة بالبساتين وحقول الذرة، بالحياة مع أندروماخ (Andromache) أو بينلوب (Penelope) نراهم يتبعون طريقاً نهايته البارزة حتّى الموت.

فالموت في قصص هوميروس شرّ محض، أما الشرّ الأكبر والأخير فهو الموت الذي يتبعه تدنيس للجسد. وهذا الأخير هو شرّ يعانيه الأقرباء وأسرة المتوفى، والجثمان أيضاً. ومقابل ذلك نجد أنه، عبر تأدية مراسم الدفن يمكن للأسرة وللمجتمع أن يستعيدا كمالها، بعد موت من كان جزءاً منهما. وهكذا، نرى أن مراسم الجنازة وألعابها، مثلاً هي أحداث رئيسيّة في النظام الأخلاقي، واعتُبر الحزن مفهوماً بالقدرة على البكاء والنحيب، عاطفةً إنسانية رئيسيّة.

وكما رأى سيمون فيل (Simone Weil) وبوضوح، كانت حالة الاستعباد في الإلياذة قريبة جداً من حالة الموت. فالعبد هو من يمكن قتله في أي لحظة، فهو خارج المجتمع البطولي. والمتوسل أيضاً الذي اضطر للسؤال عما يجب أن يحوز عليه، وضع نفسه تحت رحمة آخر، وبالتالي جعل نفسه مثل جثة أو عبد. لذا، فإن دور المتوسل لا يكون إلا في حالة الضرورات القصوى. فلم يحدث إلا عندما تبع تدنيس جسد هكتور الحرمان من مراسم الدفن، أن اضطر بريام (Priam) لكونه ملكاً، أن يتوسل.

فأن يكون الإنسان متوسلاً، أو عبداً، أو مذبوحاً في أرض المعركة، معناه الهزيمة، والهزيمة مثلت الافق الأخلاقي للبطل الهوميري، لا يرى وراءها شيء، ولا شيء يوجد. غير أن الهزيمة ليست الأفق الأخلاقي للشاعر الهوميري، ولهذا الفرق بالضبط نجد أن هوميروس الإلياذة تعدى حدود المجتمع الذي صوره. وذلك، لأن ما وضعه هوميروس موضع السؤال، وهو ما لَمْ تفعله شخصياته، هو ما معنى الربح وما معنى الخسارة. وهنا أقول، من جديد، إن المماثلة مع مفاهيم للألعاب لاحقة وللربح والخسارة في سياق الألعاب، خطرة هي، لكنّها من النوع الذي لا يمكن تجنبه. وذلك، لأن ألعابنا، مثل حروبنا، هي مما خلفه العصر (Agon) الهوميري، ومع ذلك هي مختلفة بجزء رئيسي، وذلك، لأن مفاهيم الربح والخسارة لها موقع مختلف في ثقافتنا.

ما رآه شاعر الإلياذة ولم تره شخصياته هو أن الربح أيضاً قد يكون شكلاً من أشكال الخسران. فالشاعر ليس بمنظر، فهو لا يقدم

صيغاً عامة. ومعرفته هي على مستوى أعم وأكثر تجريداً من أكثر شخصياته بصيرة. وذلك، لأن آخيل (Achilles) في لحظة صلحه مع بريام (Priam) لم يكن لديه ما يمثل به نفسه مثلما كان هوميروس قادراً، في وصفه لآخيل وبريام أن يمثله للآخرين. لذا، فإن الإلياذة تضع في موضع الاستفهام، ما عجز آخيل وهكتور عن وضعه، فالقصيدة تدعي شكلاً من الفهم تنكره عند الذين وصفت أفعالهم.

ولا ريب في أن ما قلته عن الإلياذة لا يصدق على الشعر البطولي كلّه، لكنه يصدق على بعض قصص البطولة الآيسلاندية. وفعلياً نجد أنه في قصص البطولة المتأخرة، مثل: بطولات نالز ساجا (Njáls Saga) يجهد الكاتب للتمييز بين الشخصيات القادرة على تجاوز قيم عالم القصص البطولية، وغير القادرين. وفي Gísla Saga Súrsonnar نجد أن ما فهمه كاتب القصص البطولية وعجزت عنه الشخصيات، هو الحقيقة المكملة لما ورد في الإلياذة، أي: قد يكون الخسران شكلاً من الربح، أحياناً. وعندما جيزلي (Gisli) بعد سنوات من الحرمان من حماية القانون، مات، بعد أنْ قاتل مع زوجته وأخت زوجته، وتمكّن ثلاثتهم من قتل أو إصابة ثمانية من الرجال الخمسة عشر بجروح قاتلة أولئك الذين أملو أن يكسبوا سعراً ثمناً لرأس جيزلي، أقول، بعد كلّ ذلك، لم يكن جيزلي هو الخاسر.

لذا أقول، إن ذلك النمط من الشعر البطولي مثّل شكلاً من المجتمع، يمكن وضع رأيين رئيسين حول بنيته الأخلاقية. الأوّل هو أن البنية تضمنت نظاماً فكرياً له عناصر ثلاثة رئيسيّة ومترابطة، هي: مفهوم لما يقتضيه الدور الاجتماعي لكلّ فرد،

مفهوم للامتيازات أو الفضائل بوصفها الصفات التي تمكّن الفرد من أن يؤدي أو تؤدي ما يتطلبه دوره أو دورها، ومفهوم للحالة الإنسانية بوصفها هشه ومعرضة للمصير وللموت، بحيث لا تعني الكينونة فاضلاً تجنب الموت، وإنما حسبانهما. ولا يمكن جعل أي من هذه العناصر الثلاثة مفهوماً بشكل كامل من دون الإشارة إلى العنصرين الآخرين، لكن العلاقة بينها ليست مجرد علاقة فكرية. فالعناصر الثلاثة لا تجد مواقعها المترابطة إلا في داخل إطار واحد كبير، من دونه لا نستطيع أن نفهم أهمية كلّ عنصر منها لسواه من العناصر. وهذا الإطار هو الشكل القصصي للملحمة أو لقصص البطولة، وهو شكل متجسد في الحياة الأخلاقية للأفراد، وفي البنية الاجتماعية الجمعية. ومن ذلك نستخلص أن البنية الاجتماعية هي القصة الملحمية المحدثة.

وكما ذكرت سابقاً، إن شخصيات الملحمة لا تملك وسيلة للنظر إلى العالم الإنساني والعالم الطبيعي ما خلا ما توفره المفاهيم التي تشكل نظرتها إلى العالم. ولذلك السبب عينه، لا ريب لديهم أن الواقع هو كما يمثلونه لأنفسهم. فهم يقدمون لنا نظرة إلى العالم يدعون أنها صادقة. فالإبستيمولوجيا (Apistemology) الضمنية لعالم البطولة هي مذهب واقعي تام ومتطرف.

وأقول، إنه بشكل جزئي، لأن أدب المجتمعات البطولية زعمت ذلك الزعم، فقد صار من الصعب التعرف على التصوير الذاتي الأخير لنيتشه لسكانها الأرستقراطيين. فقد ادّعى شعراء الإلياذة وكتاب القصص البطولية الآيسلاندية ضمنياً صفة موضوعية لوجهة

نظرهم من نوع لا يتسق مع المذهب المنظوري النيتشوي. غير أن السؤال هو: إذا كان شعراء وكتاب القصص البطولية قد أخفقوا في أن يكونوا نيتشويين أصليين أولين، ماذا يقال عن الشخصيات التي صوروها؟ وهنا من جديد يتضح أنه كان على نيتشه أن يحول الماضي القديم إلى أسطورة بغية إثبات رؤيته. فما صوره نيتشه هو التأكيد الذاتي الأرستقراطي، وما أظهره هوميروس وشخصيات قصص البطولة كان أشكالاً من التأكيد مناسباً لدور معين ويتطلبه. فالذات صارت ما صارت في المجتمعات البطولية من خلال دورها فقط، فهي مخلوق اجتماعي، وليست بمخلوق فردي. لذا فإنّه، عندما كان نيتشه يسقط مذهبه الفردي في القرن التاسع عشر على الماضي القديم المهجور، فقد كشف عن أن ما كان يشبه بحثاً تاريخياً كان في الواقع إنشاءً أدبياً إبداعياً. فقد استبدل نيتشه خيالات المذهب الفردي في عصر التنوير التي ازدراها بمجموعة من الخيالات الفردية من صنعه. ولا يتبع ذلك منطقياً أن الإنسان لا يمكنه أن يكون نيتشوياً غير مخدوع، وأهمية الكينونة نيتشوياً كلها تمثل في الأخير والكينونة صادقاً، كما قال نيتشه. وقد يغري المرء الاستنتاج بالقول، إن الأمر ببساطة هو أن كلّ من يريد أن يكون نيتشوياً حقيقياً، عليه أن يتجاوز نيتشه. غير أن السؤال هو: هل ذلك حقاً هو كلّ شيء؟

وبرفض النيتشوي المعاصر لبيئته الثقافية المباشرة - مثلما رفض نيتشه نفسه ألمانيا فيلهلمين (Wilhelmine Germany) وباكتشافه أن ما كان في الماضي الذي امتدحه نيتشه هو خيال وليس حقيقة، سيكون محكوماً بأن يكون له وجود يطمح لتجاوز

كلّ علاقة بالماضي. غير أن السؤال: هل مثل هذا التجاوز ممكن؟ فنحن، وسواء اعترفنا بذلك أو لم نعترف، ما صنعنا الماضي، ونعجز عن أن نستأصل ونمحو من نفوسنا، حتّى في أميركا تلك الأجزاء من نفوسنا التي شكلتها علاقتنا باكل مرحلة تكوينية، في تاريخنا. فإذاً صحّ ذلك، تكون النتيجة مفيدة أن المجتمع البطولي ذاته لا يزال جزءاً منا جميعنا، وبشكل لا مهرب منه، وأننا نسرد تاريخياً هو تاريخنا نحن الخاص بنا عندما نذكر ماضيه الذي عمل في تشكيل ثقافتنا الأخلاقية الخاصة.

لذا، فإن أي محاولة لكتابة هذا التاريخ لا بُدَّ لها من أن تواجه وتصادم زعم ماركس المفيد أن السبب الذي يجعل لشعر الملاحم اليوناني قوة مؤثرة علينا مستمد من الحقيقة المفيدة أن موقف اليونانيين بالنسبة إلى الحداثة المتمدنة، كموقف الطفل بالنسبة إلى الراشد. تلك إحدى طرق تصوّر علاقة الماضي بالحاضر. أما مسألة ما إذا كان يمكن إنصاف علاقة الماضي بالحاضر. أما مسألة ما إذا كان يمكن إنصاف العلاقة بين نفوسنا والإلياذة، فهي مسألة لا يمكن الإجابة عنها إلا إذا نظرنا في مراحل النظام الاجتماعي والأخلاقي الطارئة والتي تفصلنا عن العالم الذي تأسست فيه الإلياذة، وتربطنا به. تلك المراحل الطارئة ستضع في موضع معتقدين رئيسيين خاصين بالعصر البطولي. فهي ستجبرنا على السؤال، ما إذا كان يمكن في سياق أشكال التعقيد الغريبة عن المجتمع البطولي أن يبقى الكلام صادقاً أعني الكلام صادقاً أعني الكلام المفيد أن الحياة كلها يمكن تصورها عبارة عن نصر وهزيمة، وما يعنيه الربح والخسارة في كليهما. وهي ستفرض علينا أن نسأل ما إذا لم تكن

الأشكال القصصية للعصر البطولي مجرد سرد قصص طفولي، وأنه مع أن الخطاب الأخلاقي قد يستعمل الخرافات والحكايات الرمزية الأخلاقية بوصفها تساعد على كبح الخيال الأخلاقي، فعليه في مراحله الخطيرة الخاصة بالبالغين أن يتجلى عن النمط القصصي لصالح أسلوب ونوع خطابين.

الفصل الحادي عشر

فضائل أثينا

قد لا تكون موجودة المجتمعات البطولية كما مثّلتها قصائد هوميروس أو قصص البطولة الآيسلاندية أو الأيرلندية، لكن الاعتقاد بأنها وجدت كان ذا أهمية حاسمة للمجتمعات الكلاسيكية والمسيحية التي اعتبرت نفسها ناشئة من نزاعات المجتمع البطولي وصراعاته، والتي حددت وجهة نظرها جزئياً بمفردات ذلك النشوء. فلم يوجد أثيني في القرن الخامس يمكن أن يتصرف مثل أغاممنون (Agamemnon) أو آخيل (Achilles) ولم يوجد آيسلاندي في القرن الثالث عشر يمكن أن يتصرف مثل رجال القرن العاشر. فالرهبان في كلونماكنويز (Clonmacnoise) كانوا مختلفين جداً عن كونكوبر (Conchobor) أو كيوتشيولين (Cúchulainn). ومع ذلك، فإن الأدب البطولي قدم قسماً رئيسياً من نصوص **الكتاب المقدس** الأخلاقية الخاصة بالمجتمعات اللاحقة، والكثير من المزايا الأخلاقية الرئيسيّة للمجتمعات اللاحقة نشأ من الصعوبات الموجودة في الربط بين تلك النصوص المقدسة والممارسة الفعلية.

في الكثير من محاورات أفلاطون الأولى، كان سقراط يفحص

أثينياً أو أكثر حول طبيعة فضيلة من الفضائل - الشجاعة في محاورة لاكيس (Lachês) التقوى في يوثيفرو (Euthyphro) والعدالة في الجمهوري (Republic) بطريقة تميل إلى إدانة الآخر والحكم عليه بالتناقض. وقد يفترض القارئ الحديث وغير المتعمق بسهولة في بادئ الأمر أن أفلاطون كان يقوم بمقابلة بين دقة سقراط البالغة مع إهمال الأثيني العادي وعدم اهتمامه. غير أنه مع تكرار النموذج فإن تأويلاً آخر يطرح نفسه، أعني أن أفلاطون كان يشير إلى حالة من التناقض عامة في استعمال اللغة التقييمية في الثقافة الأثينية. وعندما قدم أفلاطون في الجمهورية شرحه للفضائل المتسق منطقياً والموحّد توحيداً جيداً، كان أحد أجزاء استراتيجية إقصاء الوراثة الهوميرية من دولة المدينة. وكانت إحدى نقاط الانطلاق لبحث في الفضائل في المجتمع الكلاسيكي متمثلةً في إنشاء رابطة بين ظواهر الاتساق الأساسية في المجتمع الكلاسيكي والخلفية الهوميرية. غير أن هذه المهمة قد تحققت خاصة بشكل بارز من قبل سوفوكليس (Sophocles) في محاورة فيلوكتيتس (Philoctêtês).

كان أوديسيوس (Odysseus) قد أرسل في مهمة، مع نيوبتوليموس (Neoptolemus) إبن آخيل لتأمين القوس السحرية لفيلوكتيتس للمساعدة في احتلال طروادة. فتنصرف أوديسيوس في الرواية وفقاً لذات القوانين والمعايير السلوكية التي حكمت سلوكه في كتاب: الأوديسه فعامل أصدقاءه معاملةً حسنة، وآذى أعداءه (وبالتالي حقق أحد تعاريف العدالة الذي رفضه في بداية الجمهورية).

فإذا كان عاجزاً عن الحصول على مساعدة القوس عبر وسائل علنية كانت براعته في المكر قادرة على ابتداع وسائل مخادعة. وقد اعتبرت تلك البراعة الماكرة في الأوديسه بمثابة الفضيلة بشكل لا لبس فيه والواضح هو أن البطل يتلقى الشرف لممارسته الفضائل. غير أن نيوبتوليموس اعتبر براعة أوديسيوس الرامية إلى خداع فيلوكتيتس عملاً شائناً ولا يستحق التشريف. وكان اليونانيون قد أساؤوا لفيلوكتيتس بشكل فادح وفاضح بعد أنْ تركوه وهو يعاني من آلام لسنوات تسع طويلة على ليمونس (Lemnos) ومع ذلك استقبل نيوبتوليموس وأوديسيوس بالثقة. وبالرغم من أنه رفض عندئذ أن يساعد اليونانيين في طروادة فمن الخطأ خداعه. وقد استعمل سوفوكليس أوديسيوس ونيوبتوليموس ليتحدانا بمفهومين للسلوك الشرف غير متساوقين بمعياري سلوك منافسين. ومن الأهمية بمكان لبنية التراجيديا أن لا يقدم سوفوكليس (Sophocles) حلاً لذلك النزاع، فقد جرى تأويل العمل لا إكماله عبر تدخل هيراكليس (Heracles) النصف الإلهي، مما أدى إلى إنقاذ الشخصيات من مأزقها.

غالباً ما يشير تدخل إله في المأساة اليونانية - أو اللجوء إلى إله للتدخل، هذا على الأقل - إلى ظهور تناقض في المعايير والمفردات الأخلاقية. فلنفكر بأوريستيا (Oresteia). فقواعد الثأر القديمة والبطولية، كلاهما يحظران ويمنعان أوريستيس من قتل كلاتمنسترا (Clytemnestra) وقد أدى تدخل الإلهة أثينا (Athena) وحلّ المسألة بينها وأبولو (Apollo) إلى تأسيس مفهوم للعدالة نقل مركز السلطة في المسائل الأخلاقية من الأسرة والمنزل

إلى المدينة (Polis) وفي أنتيغون (Antigone) بدت مطالب الأسرة ومطالب المدينة متنافسة وغير متساوقة. لذا أقول إن الحقيقة الكبرى الأولى التي علينا أن نحسب حسابها تتمثل في التغيير الذي أُدخل في مفهوم الفضائل عندما لم يعدّ المجتمع الأخلاقي الأوّلي هو جماعة الأقرباء، وإنما دولة المدينة، وليس دولة المدينة بشكل عام، وإنما الديمقراطية الأثينية بخاصة.

سيكون من السذاجة بمكان اعتبار الفرق بين النظرة الهوميرية والنظرة الكلاسيكية للفضائل ماثلةً في انتقال من مجموعة من الأشكال الاجتماعية إلى مجموعة أخرى، وذلك لسببين مختلفين جداً على الاقل. الأوّل يفيد أنه كما أنَّ أنتيغون (Antigone) وحده كان كافياً للإفادة، فإن أشكال القرابة ومطالبها ظلاً باقيين بصورة جوهرية، بالرغم من أنهما لم يكونا في أثينا القرن الخامس كما كانا في القرون الأولى. واحتفظت الأسرة الارستقراطية بمقدار كبير من هوميروس في الحياة وكذلك في الشعر. غير أن القيم الهوميرية لم تعد تحدّد الأفق الأخلاقي، كما صارت الأسرة ومجموعة الأقرباء جزءاً من وحدة أكبر ومختلفة جداً. ولم يعد هناك ملوك، بالرغم من أن الكثير من فضائل القرابة ظلّ يحسب فضائل.

وسبب ثان لعدم رؤية الفرق في مفهوم الفضائل بمفردات البيئات الاجتماعية المتغيرة فقط، يمثل في أن مفهوم الفضيلة صار الآن منفكاً بشكل بارز عن أي دور اجتماعي معين، فقد جابه نيوبتوليموس فيلوكتيتس في رواية سوفوكليس (Sophocles) بطريقة مختلفة عن الطريقة التي جابه بها والده أغاممنون في

الإلياذة. ففي هوميروس كانت مسألة الشرف مسألة ما هو واجب نحو الملك وحقه، أما في سوفوكليس فمسألة الشرف صارت مسألة الواجب نحو الإنسان وحقه.

ومع ذلك لم يكن طرح مسألة ما يحقّ للإنسان في بيئة أثينية - وليس في بيئة طيبة (Theban) أو كورينثيا (Corinthian) من نوع المصادفة. فلوصف رجل صالح معناه في جزء حاسم وصف علاقات ذلك الرجل بالآخرين، ولم يميز الشعراء ولا الفلاسفة في أوصافهم لتلك العلاقات ما هو شامل وكلي عما هو محلي وأثيني. فغالباً ما كان واضحاً، وهو، أثينا كانت تمتدح لأنها كانت تعرّض الحياة الإنسانية بامتياز وكما يجب أن تكون. ومع ذلك أقول، إنه في ذلك المديح ذاته تميزت الخصوصية الأثينية عن الخصوصية الهوميرية.

فلم يكن من الممكن عند الإنسان الهوميري وجود معيار خارج المعايير المتضمنة في بناء مجتمعه الخاص والتي يمكن اللجوء إليها. أما بالنسبة للإنسان الأثيني فالأمر كان أكثر تعقيداً. فقد وفر له فعلياً فهمه للفضائل معايير بها يمكنه أن يشكّ بحياة مجتمعه، ويبحث مستعلماً ما إذا هذه الممارسة أو السياسة أو تلك عادلة. وهو يعرف أيضاً أنه لا يفهم الفضائل إلا إذا وفرت له ذلك عضويته في المجتمع .

فالمدينة هي حارس، بمثابة الأب أو المعلم، بالرغم من أن ما يتعلم من المدينة قد يؤدي إلى الارتياب بهذه السمة أو بتلك السمة من سمات حياتها. وهكذا فإن السؤال عن العلاقة بين

الكينونة مواطناً صالحاً والكينونة إنساناً صالحاً صارت رئيسيّة، كما إنَّ المعرفة بتنوع الممارسات الإنسانية الممكنة، البربرية منها واليونانية، وفرت الخلفية الواقعية لطرح ذلك السؤال. ولا ريب في أن كلّ الدليل يدلّ على أن الأكثرية الساحقة من اليونانيين، سواء أكانوا أثينيين أو لم يكونوا أثينيين سلموا بأن طريق الحياة في مدينتهم كانت، ومن دون شكّ كانت هي الأفضل للإنسان، هذا إن حدث أن طرحوا أي سؤال. كما سلموا بأن ما يشترك به اليونانيون كان بوضوح أعلى من أسلوب الحياة البربري. والسؤال هو بماذا اشترك اليونانيون فعلياً؟ وبماذا اشترك الأثينيون؟

لقد قابل أ. و. ه. أدكنز (A. W. H. Adkins)، وبنجاح الفضائل التعاونية مع الفضائل التنافسية. ورأى أن التنافسية كانت هوميرية عند السلف القديم، أما التعاونية فتمثلت عالم الاجتماع الخاص بالديمقراطية الأثينية. غير أنه هنا في هذه النقطة يدخل تعقيد، لأن الخلاف الأخلاقي في القرنين الخامس والرابع لم ينشأ لأن مجموعة من الفضائل قوبلت بأخرى فقط. فالأهم أيضاً لأن النزاع تولد للتواجد المشترك لذات الفضيلة. وطبيعة ديكايوسون (Dikaiosunê) التي ترجمناها عدالة - كانت موضوع ذلك الخلاف. وعلاوة على ذلك فإن العدالة التي يكون الخلاف حولها مصدراً للنزاع الاجتماعي، هي إحدى الفضائل التي اعتبرها أدكنز فضيلة تعاونية لاتنافسية. ومع أن كلمة العدالة نفسها لا تظهر عند هوميروس، فقد كان لها معان إضافية هوميرية. فالكلمتان Dikê و Dikaios اللتان تظهران عند هوميروس، هما سلفان لها وعند هوميروس تفترض الفضائل التنافسية قبول الفضائل التعاونية.

وذلك لأن Dikê قد أغضب وتشاجر آخيل (Achilles) مع أغاممنون (Agamemnon) ولأن Dike أغضب لأن أثينا (Athena) ساعدت أوديسيوس (Odysseus) ضدّ طالبي يدها. إذن ما هي الفضيلة التي صارت Dekaiosune Dike عنت، وبشكل أساسي نظام العالم هذا ما ذكره هوغ لويد جونز (Hugh (1971, p. 161) Lloyd Jones)، وDikaios هو الإنسان الذي يحترم ذلك النظام ولا ينتهكه. وحالاً تبدو صعوبة ترجمة Dikaios بكلمة، عادل واضحة، لأنه في ثقافتنا يمكن للمرء أن يستعمل كلمة، عادل، من دون الإشارة إلى نظام أخلاقي في العالم أو الاعتقاد بوجوده. وأقول، إنه حتّى في القرن الخامس لم تكن طبيعة العلاقة بين Dikaiosunê ونظام كوني ما واضحةً بالشكل الذي كانت عليه في القصائد الهوميرية. فقد كان النظام الذي حكمت به الآلهة بخاصة زوس (Zeus) وبشكل غير كامل. وأن يكون الإنسان Dikaios معناه أن لا ينتهك ذلك النظام، هذا عند هوميروس. وهكذا، تكون فضيلة آل Dikaios القيام بما يتطلبه النظام المقبول، وفي ذلك تكون فضيلته مثل أي فضيلة هوميرية. غير أنه بحلول الجزء الأخير من القرن الخامس صار من الممكن السؤال ما إذا كانت الكلمة Dikaiosunê تعني القيام بما يتطلبه النظام أو عدم القيام بذلك، ومن الممكن عدم الموافقة بشكل جذري على ما يعنيه العمل طبقاً لـ Dikê والكينونة Dikaios. وهكذا، نجد أنه في Philoctêtês، ادّعى نيوبتوليموس (Neoptolemus) وأوديسيوس Odysseus Dikaiosunê لموقفهما في النقاش (1245-1251)، وفي الأسطر الخمسة ذاتها اختلفا أيضاً حول ما تعنيه الكينونة Sophos (حكيم) والكينونة Aischros (شائن).

إذاً، كان هناك مجموعة من كلمات الفضائل في القرن

الخامس في اليونان، ومجموعة من الفضائل بذلك المعنى، هي: صداقة، شجاعة، ضبط النفس، الحكمة، العدالة - وليس هذه فقط. غير أن ثمة خلافاً مستطيلاً حول ما يتطلبه كلّ واحدة من تلك الفضائل وسبب حسبان كلّ واحدة منها فضيلة. والذين يعتمدون من دون روية على الاستعمال العادي، وعلى ما تعلموه، فسيجدون أنفسهم وبسهولة واقعين في شرك التناقض، بمثل ما كان يحصل مع شركاء سقراط في الحوار في أغلب الاحيان. لا شكّ في أني أفرطت في تبسيط أسباب ذلك التناقض ونتائجه وأقول إنه حتّى لو وجد المجتمع البطولي فعلياً في يونان القرن التاسع عشر، فإن الانتقال من ذلك المجتمع إلى القرن الخامس كان معقداً ومتعدد المراحل أكثر مما ذكرت. فمفاهيم الفضائل في القرن الخامس تختلف من نواح مهمة، وكانت كلّ فترة سابقة تترك علامتها على كلّ واحدة من المراحل اللاحقة. وأثر ذلك واضح في النزاعات الجدلية البحثية الحديثة كما في الخلافات الأخلاقية القديمة. فدودز أودكنز ولويد- جونز - ويمكن مدّ القائمة لتصير طويلة جداً- كلّهم قدموا صوراً متسقة بمقدار كبير عن النظرة الأخلاقية اليونانية، وكانت كلّ نظرة متسقة تختلف عن كلّ واحدة من النظرات الأخرى، وجميع النظرات صائب في مقدار كبير. ولم يسمح أحد منهم بما فيه الكفاية بامكانية أن تكون المفردات الأخلاقية اليونانية والنظرة اليونانية غير متسقة بمقدار أكبر مما عرفناه، وأحد الأسباب واضح. فقد كان الكثير من المصادر نصوصاً حدث فيها إعادة تنظيم وإعادة تعريف للمفردات الأخلاقية نصوصاً حددت فيها للكلمات معان واضحة لم تكن لها في الماضي. والفلاسفة، الشعراء والمؤرخون

كانوا جميعهم معرضين لتضليلنا بتلك الطريقة، وما نحوز عليه من مصادر غير تلك هو قليل جداً.

لذلك، علينا أن نكون محترسين في الكلام السهل الخفيف عن، النظرة اليونانية إلى الفضائل، ولا يعود لك، لأننا غالباً ما نقول يوناني حيث يجب أن نقول أثيني، وإنما أيضاً لوجود عدد من النظرات الأثينية. ولأهدافي الحالية أحتاج أن أنظر في أربع منها على الأقل، أعني: نظرة السفسطائيين، ونظرة أفلاطون، ونظرة أرسطو ونظرة المأساويين وبخاصة سوفوكليس ومن المهم أن نتذكر في كلّ حالة أننا نتعامل مع ردّ على عدم الاتساق أو التناقض، وهو ردّ له هدف مختلف في كلّ حالة. وقبل أن أنظر في هذه النظرات الأربع دعوني أؤكد على شيء واحد، على الأقل يشارك فيه جميعها فعلياً.

فجميعها يسلم فعلياً بأن الوسط الذي كان على الفضائل أن تمارس فيه، والمفرادت التي كان يجب أن تعرف بها، هو المدينة (Polis) وفي Philoctêtês، كان جوهرياً للعمل ما حصل مع فيلوكتيتس (Philoctetes) وهو أن تركه في الجزيرة الصحراوية لعشر سنوات لم يكن القصد منه مجرد إبعاده عن العيش مع البشر، وإنما أيضاً حرمانه من مرتبة الكينونة إنساناً. لقد تركتموني بلا صديق، ومنعزلاً من دون مدينة، وجثةً بين الأحياء. هذا الكلام ليس مجرد كلام خطابي. فبالنسبة إلينا تبدو فكرة الصداقة الرفقة، ودولة المدينة كملونات جوهرية للإنسانية فكرة غريبة، وبيننا وهذا المفهوم يقوم خطّ فاصل تاريخي عظيم. فعلى سبيل المثال، نذكر بأن الكلمة الخاصة بمعنى منعزل هي (Erêmos)،

وهي سلف لكلمة، ناسك، وفي المسيحية كانت حياة الناسك من بين أنماط الحياة الإنسانية المهمة. كما إنَّ مفهوم الصداقة نفسه تعرّض لتحولات مستمرة لاحقة. غير أنه، في عالم سوفوكليس- حيث يوجد الكثير مما هو قابل للنزاع الجدلي- تحول الصداقة، والرفقة والمواطنة والتي هي نواح جوهرية للإنسانية، لا يوجد ما يتنازع عليه. وفي ذلك على الاقل كان سوفوكليس منسجماً مع العالم الأثيني. إذاً، أقول، إن الافتراض الأثيني العام هو أن الفضائل تجد مكانها في السياق الاجتماعي لدولة المدينة. فإن يكون الإنسان صالحاً عنى، في كلّ نظرة يونانية أن يكون الإنسان مواطناً صالحاً هذا على الاقل. فما هي الفضائل إلى تصيّر الإنسان الصالح والمواطن الصالح، وهي الرذائل المقابلة؟ فعندما مدح إيسوقراطيس (Isocrates) بيريكليس (Pericles) وصفه بالقول، إنه امتاز على جميع المواطنين الآخرين بكونه Sôphrôn وDikaios وSophos. وعموماً، كان الخطباء والشعراء الهزليون يشجبون الخساسة والبخل والافتقار إلى السخاء. والمعروف في اليونان أن الإنسان الحرّ يقول الصدق بلا وجلّ، ويتحمل مسؤولية أعماله. وبعض الكتاب امتدح بساطة الخلق والاستقامة. وغالباً ما كان يدان الافتقار إلى الحساسية والشفقة، وكذلك الكينونة جلفاً وبلا ثقافة. أما الشجاعة فامتداحها دائم. غير أن السؤال هو: إذا كانت تلك بعضاً من أهم الفضائل، فما الذي يجعلها فضائل؟

ثمة خطر يتمثل في أننا سنكون مضللين في الإجابة على هذا السؤال إما إذا ركزنا فقط على الصفات التي نعتبرها نحن أيضاً متصفة بالفضيلة، أو كما سبق لي أن قلت إذا تجاهلنا مقدار

خلافات اليونانيين، واحدهم مع الآخر. لذا، فاني ابدأ بالقيام بأمرين: أحدهما أن أذكر أن الاتضاع، والنمو المعافي القوي، والوجدانية، لا تظهر في أي قائمة فضائل يونانية. والآخر التأكيد من جديد على التأويلات البديلة الممكنة لذات الفضيلة الواحدة. فلا نفكر، فقط بالشرف والعدالة، وإنما بالفضيلة التي تسمَّى Sôphrosunê. فهذه الفضيلة هي أرستقراطية من حيث أصلها. إنها فضيلة الإنسان الذي يمكنه أن يسيء استعمال سطلته، لكنه لا يفعل ذلك. وأحد عناصر مثل ذلك الكبح أو التقييد تمثل في القدرة على ضبط الإنسان عواطفه والسيطرة عليها، وعندما تطبّق الكلمة على النساء - و Sôphrosunê، عند اليونانيين، هي الفضيلة الخاصة بالمرأة - فإن تلك القدرة، وتلك القدرة وحدها هي ما يمتدح. غير أن ما هو واضح جداً، أن ذلك لم يكن ما إمتدحه إيسوقراطيس في بيريكليس، على نحو رئيسي.

والواقع هو أن مديح إيسوقراطيس لبيريكليس بوصفه Sôphrôn يجب إدراكه بأنه متسق مع الإقرار بتلك الصفات التي نسبها بيريكليس نفسه لليونانيين في نسخة ثيوسيديدس (Thucydides)، وهي: نشاط متواصل في السعي وراء مصالحهم، ودافع إلى زيادة العمل وزيادة التقدّم. لذا، فإن Sôphrosunê، بحسب هذه النظرة لا تتضمن بالضرورة كماً وتقييداً لجهة أهداف الإنسان، إنها كبح وتقييد في طريقة تحقيق تلك الأهداف الممتدحة، هي صفة معرفة مقدار المضي في مناسبة ما، ومتى يكون التوقف أو التراجع المؤقت. وهكذا، فإن Sôphrosunê، يمكن أن تكون الآن متساوقةً مع Polupragmosunê للديمقراطية الأثينية ومع المثل

العليا الأرستقراطية، مثل الكبح والتقييد وHêsuchia، وقت الفراغ والراحة. ومع ذلك فإن مثال Polupragmosunê ومثال Hêsuchia متعارضان بجدة. وهكذا، فإن Sôphrosunê وجدت موقعها في نظامين أخلاقيين غير متسقين، وليسا بمختلفين فقط. فما هي أشكال تعارض Polupragmosunê وHêsuchia.

ظهرت Hêsuchia في بندار (Pindar) (*Pythian Odes* 8.1) كاسم لإلهة، وهي مثلت هدوء الروح الذي يستحقه المنتصر في صراع عندما يكون في حالة من الراحة لاحقاً. واحترامها مرتبط بالفكرة المفيدة أننا نكافح لنكون في راحة، وليس للصراع من دون توقف من هدف لهدف، ومن رغبة لرغبة. وعكس ذلك Polupragmosunê، فلا تعني الانشغال بأمور عديدة، ولكنها صفة يقتضي بحسبها اعتبار الكبرياء. والوسط الأثيني التي وجدت فيه هو الوسط الذي وجدت فيه Pleonexia بشكل طبيعي. وتترجم Pleonexia، أحياناً، بحيث تعني أن الرذيلة التي تعنيها تتمثل في إرادة أكثر من حصة الإنسان. وعلى هذا النحو ترجمها ج. س. مِلْ (J. S Mill) واتّباع مِلْ معناه إزالة الفجوة بين العالم القديم والمذهب الفردي الحديث، إذ لا يكون لدينا مشكلة - وكيف يمكن لأي إنسان أن يكون لديه مشكلة؟ - مع الفكرة المفيدة، أنه من الخطأ أن يأخذ الإنسان أكثر من نصيبه. غير أن الرذيلة المقصودة هي شدّة الحرص على الإكتساب، وهي صفة لا يعتبرها المذهب الفردي في النشاط الاقتصادي، وفي شخصية محب الفنون المستهلك رذيلة إطلاقاً. وقد ترجم نيتشه Pleonexia بالبصيرة وبالدقة أيضاً: Haben Und MeHrwollhaben، وذلك، لأنه، في العالم الحديث كما سوف نرى فيما بعد، صارت إمكانية أن تكون فكرة أن الرغبة في الحيازة على

مزيد من Simpliciter، واكتساب ورذيلة بعيدة عن الرؤية، وبصورة متزايدة. ومن هنا كان سوء فهم مل، وذلك للأن Pleonexia هو اسم تلك الرذيلة ذاتها.

عند الذين استحوذت عليهم Pleonexia آل Agôn (الصراع)، صار الصراع مختلفاً عما كان في الألعاب، أو عند بندار (Pindar) فقد أصبح أداة الإرادة الفردية في الفهم والإدراك، بعد النجاح في تحقيق رغباتها بشكل مرضٍ. ولا شكّ في أن الذي يحصل في أي مجتمع حيث النزاع أو النضّال ذو قيمة رئيسيّة للنشاط، فإن المنتصر سينال جوائز النجاح وسيكون أقرب من الآخرين إلى تحقيق رغباته بشكل مرضٍ. غير أن الإنجاز والامتياز الذي يدركه هو، والمجتمع، ويقر به أناس مثل الشاعر الذي مهمته أن يمدح ذلك الإنجاز وذلك الامتياز، وأقول كلّ ذلك هو الذي يقدر بشكل رئيسي. ولأنها تقدر تربط بها الجوائز وظواهر السعادة، وليس العكس.

لننظر الآن في موقع آل Agôn، الصراع، في المجتمع اليوناني الكلاسيكي. فالملاحم الهوميرية عبارة عن حكايات تسرد سلسلة من أشكال الصراع. وفي الإلياذة تحول طابع تلك الصراعات تدريجياً إلى أن حصل الإقرار به في المجابهة بين آخيل وبريام (Priam) فصار الربح يعني الخسارة أيضاً، وفي مواجهة الموت لا يعود هناك فصل بين الربح والخسران. وهذا هو أول إعلان عن حقيقة أخلاقية في الثقافة اليونانية، وسوف يكون علينا لاحقاً أن ننظر في وضعيتها كحقيقة. أما الآن فعلينا فقط أن نلاحظ أنه في سياق الصراع (Agôn) يجب اكتشاف تلك الحقيقة.

طبعاً، كان طابع الصراع (Agôn) يتغير أولاً، إذ كانت تعلق الحروب الفعلية بين الدول- المدينية عن طريق هدنه في زمن الألعاب الأولمبية، وذلك في كلّ أربع سنوات منذ 776 ق.م. وما بعده، وطمح كلّ مجتمع يوناني، مهما كان موزعاً في إرسال ممثلين. فالمصارعة، والركض، وسباق الخيل ورمي القرص كان يحتفى بها عبر المديح الشعري والتماثيل. وحول هذا المركز نشأت ممارسات أخرى: فأولمبيا (Olympia) الذي كان في الأصل وظل مقر زوس (Zeus) صار مكان حفظ السجلات والمعاهدات. وصار التعريف الضمني الكامن لليوناني مقابل البربري، صار العضو في مجتمع الذي يحقّ له حضور الألعاب الأولمبية. غير أن الصراع (Agôn) مؤسسة رئيسيّة في داخل كلّ دولة مدينة، وهذه بيئة فيها يتغير شكل الصراع أيضاً من جديد.

من بين أشكال الصراع التي يتخذها Agôn أذكر المناقشات في المجالس والمحاكم القانونية للديمقراطية اليونانية، والصراعات في قلب المأساة والهزل الماجن الرمزي (والخطير جداً) في حبكة الرواية الكوميدية، وأخيراً الشكل الحواري الخاص بالنقاش الفلسفي. وفي فهمنا كلّ واحدة مما ذكرنا على أنها مظهر من مظاهر الصراع، علينا أن نعرف أن الأصناف: سياسي ودراماتيكي وفلسفي كانت مترابطة ترابطاً وثيقاً في العالم اليوناني أكثر مما هي عليه في عالمنا. فقد اتّخذت السياسة والفلسفة أشكالاً دراماتيكية، والانشغالات في الدراما كانت فلسفية وسياسية، وصار على الفلسفة أن تعلن عن مطالبها في الساحة السياسية والدراماتيكية. وكان الحاضرون المتسمعون لكلّ منها في أثينا، كثيرون ولا

يتغيرون لحد ما، وكان الجمع المستمع الحاضر نفسه ممثلاً جمعياً. وكان منتج الدراما ذا وظيفة سياسية، وكان الفيلسوف عرضةً للتصوير الهزلي والعقاب السياسي. والأثينيون لم يعزلوا كما نفعل عن طريق مجموعة من الوسائل المؤسسية، والسعي وراء غايات سياسية عن التمثيل الدراماتيكي أو طرح أسئلة فلسفية على كلّ جهة. لذا ترانا نفتقر كما لم يفتقروا إلى شكل جمعي مشترك لتمثيل النزاع السياسي أو وضع سياستنا في موضع التساؤل الفلسفي. ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ لاحقاً بشكل أكثر دقة كيف هي تلك الإمكانيات مسدودة أمامنا. غير أنه الآن يكفي ما قلناه لنعود إلى المسألة الرئيسيّة.

لقد تمّ لنا ملاحظة ما يأتي بحسب الدور: قوائم مختلفة ومتنافسة من الفضائل، ومواقف مختلفة ومتنافسة من الفضائل، وتعاريف مختلفة ومتنافسة لفضائل فردية كانت موجودة في أثينا القرن الخامس والذي فيه كان لا بُدَّ من ممارسة الفضائل. ولأن تلك المنافسات والتناقضات كانت أعراضاً لصراع، فليس بالأمر المفاجئ ظهور شروح للفضائل فلسفية ومتنافسة، كاشفةً ومظهرةً الصراعات التي تقع في الأساس. وكان أحدها وهو الأبسط والأكثر راديكالية نمطاً معيناً من السفسطائية. وقد ذكر أدكنز (A. W. H. Adkins) الشبه بين ثراسيماخوس (Thrasymachus) تجد أغاممنون، وأغاممنون هو النموذج الأصلي للبطل الهوميري الذي لم يتعلم أبداً الحقيقة المفيدة أن الإلياذة كتبت للتعليم، فهو أراد الربح والحصول على ثمار النصر لنفسه فقط. وكل ما عداه يجب استعماله أو التغلب عليه: إفيجينيا (Iphigeneia)، وبريسيس

(Briseis) آخيل (Achilles) لذا، فإن السفسطائي الذي كان نموذجه ثراسيماخوس الذي ذكره أفلاطون اعتبر النجاح الهدف الوحيد للعمل واعتبر اكتساب القوة له علاقة بالحصول على ما يريد الإنسان وكل ذلك يؤلّف المحتوى الكامل للنجاح كلّه. فمن الطبيعي إذن، أن تعرف الفضيلة بأنها الصفة التي تضمن النجاح. غير أن النجاح عند السفسطائي سواه من اليونانيين الآخرين، يجب أن يكون نجاحاً في مدينة محددة. لذا فإن أخلاق النجاح صارت تربط بنوع ما من النسبية.

فالنجاح هو النجاح في مدينة محددة، لذا سيكون في المدن المختلفة مفاهيم مختلفة للفضائل. فما يعتبر عدلاً في أثينا الديمقراطية سيكون مختلفاً عما يعتبر عدلاً في طيبة (Thebes) الأرستقراطية أو في سبارطة (Sparta) العسكرية. فالنتيجة السفسطائية أفادت أن الفضائل في مدينة هي تابعة لاعتبار تلك المدينة. فلا وجود لعدالة كعدالة، وإنما عدالة كما تفهم في أثينا وعدالة كما تفهم في طيبة وعدالة كما تفهم في سبارطة. فإذاً ضمت هذه النسبية إلى النظرة المفيدة أن الفضيلة هي الصفة التي تؤدي إلى النجاح الفردي، فإن الحاصل يدخل معتنقيها في عدد من الصعوبات ذات الصلة.

جزء من الدافع الأصلي لوجهة النظر السفسطائية كان الرغبة في توفير تعريف جديد متسق وغير متناقض للتعابير التقييمية في بلاد اليونان في القرن الخامس، ليكون أساساً لتعليم وتربية الصغار، والصغار الارستقراطيين لهدف النجاح السياسي. غير أن تحقيق درجة معينة من الاتساق المنطقي عن طرق رفع المفاهيم

والتعاريف التنافسية الخاصة بالفضائل فوق الفضائل التعاونية نَجَم عنه حصول تناقض في نقاط أخرى. فبقبول السفسطائي مفردات اللغة التقييمية لمدينته الخاصة، وجد السفسطائي نفسه أحياناً مستعملاً تعابير تتضمن وجهة نظر غير نسبية متناقضة مع النسبية التي أدت به إلى استعمال تلك المفردات. والسفسطائي الذي أعاد تعريف التعابير، مثل عادل وفضيلة، وخير، بحيث تدلّ على صفات تؤدي إلى النجاح الفردي، والذي رغب أيضاً في توظيف المفردات التقليدية بغية تحقيق النجاح قد يجد نفسه في وضع يمتدح به العدالة، لأن العدالة لا تعني ما هو لمصلحة الاقوى وفي وضع آخر يمتدح الظلم لأن ممارسته (كما كان يفهم تقليدياً) هي لمصلحة الأقوى حقيقة.

طبعاً، لا يوجد شيء في هذا النمط من التقليد السفسطائي يضطر أحداً من معتنقيه أن يقع في شرك هذا النوع من عدم الاتساق المنطقي - وبالتالي يصير ضحية لمنازعيه في الجدال - غير ظاهرة عدم الاتساق لا يمكن تجنبها باعادة تعريف راديكالي للفضائل، الأمر الذي لم يكن السفسطائيون مستعدين للقيام به.

وهكذا، نجد أن جورجياس (Gorgias) نفسه وتلميذه بولس (Polus) فيث المحاورة التي عنوانها جورجياس (Gorgias) لأفلاطون، أخفقا في جدلهما مع سقراط، وذلك نتيجة ذلك النوع من التناقض، في حين أن كاليكلس (Callicles) لم يدحر. وذلك، لأن كاليكلس كان مستعداً أن يمضي في بيان منظم لوجهة نظرة مهما كانت النتائج المنطقية، ومهما كانت درجة الانتهاك للاستعمال الأخلاقي العادي. وجهة النظر تلك كانت مصدر تمجيد للرجل

الذي وظف ذكاءه لأن يسود، والذي استعمل سيادته لتحقيق رغباته بلا حدود وقد تمكّن سقراط من ذكر صعوبات في مواجهة تلك النظرة، لكن لم تنجح أي واحدة منها كما نجحت اعتراضاته على جورجياس وبولس.

وهكذا يبدو أن كاليكلس قد نجح في توفير سبيل لحلّ تناقضات العقل اليوناني. فهل توجد أسباب وجيهة تفيد لماذا يجب علينا أن لا نقبل ذلك الحلّ؟ ورأى بعض الكتاب اللاحقين - الرواقيين في العالم القديم، والكَنْتيين في العالم الحديث - أن الرد الوحيد والممكن على كاليكلس يكون في النقاش لفصل كلّ رابطة بين ما هو خير (أو ما يود الكتاب الحديثون أن يقولوا، الخير الأخلاقي) والرغبات الإنسانية. فقد سلموا بأنه إذا كان ما يجب عليهم أن يفعلوه هو أيضاً ما يرضي رغباتنا، عندئذ لا بُدَّ من أن يكون كاليكلس مصيباً. طبعاً لم يهاجم أفلاطون كاليكلس من وجهة النظر هذه، والواقع هو أنه لأمر مشكوك به أن يفعل ذلك أي يوناني في القرن الخامس أو القرن الرابع بطريقة منظمة. وذلك لأن أفلاطون - وفي هذه المسألة نقول أفلاطون وكاليكلس على الاقل كانا متفقين مع الاستعمال اليوناني العادي، وأيضاً واحدهما مع الآخر - وافق على النظرة المفيدة أن مفاهيم الفضيلة والخير من جهة، ومفاهيم السعادة النجاح، وإرضاء الرغبات من جهة أخرى، مترابطة بشكل لا فكاك له. لذلك لا يستطيع أن يتحدى وجهة نظر كاليكلس المفيدة أن ما هو خير يؤدي مباشرة إلى بسيكولوجيا محاورة فيدو (Phaedo) والجمهورية (*The Republic*) وبسيكولوجيا هذه المحاورات وفرت الأساس لمفهوم منافس لقائمة منافسة من الفضائل.

وإذا بدا لكاليكلس أن إرضاء الرغبات يمكن أن يكون في السيادة على المدينة في حياة الطاغية، فإن افلاطون رأى أن الرغبة العقلية لا يمكن تحقيقها بصورة حقيقية في دولة المدينة (Polis) الموجودة في العالم الفيزيائي، وإنما في مدينة مُثلى لها دستور مثالي. لذا يجب التمييز الشديد بين الخير الذي تطمح إليه الرغبة العقلية والحياة الواقعية لدولة المدينة. فما يمكن الوصول اليه سياسياً ليس بالمرضي، وما هو مرضٍ لا يمكن الوصول اليه إلا عبر الفلسفة وليس بالسياسة.

الدرس الأوّل تعلمه أفلاطون بشكل نهائي في صقلية، كما لا ريب في أنه شعر بأنه كان عليه أن يتعلمه مرةً وإلى الأبد من موت سقراط. ومع ذلك ظلّ مفهوم الفضيلة مفهوماً سياسياً، لأن وصف أفلاطون للرجل الفاضل لا يمكن فصله عن وصفه للمواطن الفاضل. والواقع هو أن هذا تبسيط للمسألة، إذ لا سبيل لأن يكون الإنسان ممتازاً إن لم يكن شاملاً على إمتياز كونه مواطناً، والعكس بالعكس. غير أن المواطن الممتاز ليس موجوداً في أي مدينة واقعية، في أثينا، أو في طيبة أو حتّى في سبارطة. فلا يوجد في أي من هذه المدن حكام مدينة محكومون بالعقل. فماذا يفرض العقل؟

إن كلّ قسم من النفس يجب أن يؤدي وظيفته المحددة. وممارسة كلّ وظيفة محددة هي فضيلة ما. لذا على الشهوات الجسدية أن تقبل القيود المفروضة على العقل، والفضيلة المعروضة هكذا هي Sôphrosunê. وتلك الفضيلة الروحانية العالية التي تردّ على تحدي الخطر، عندما تستجيب كما يأمرها العقل هي شجاعة،

(Andreia). والعقل نفسه بعد أنْ يهذب بأبحاث الرياضيات والأبحاث والديالكتيكية، حتّى يصير قادراً على إدراك ما تكون العدالة ذاتها وما يكون الجمال ذاته، وقبل جميع الصور الأخرى ما تكون صورة الخير يكشف عن فضيلته الخاصة فضيلة الحكمة، (Sophia). وتعرّض تلك الفضائل الثلاث فقط عندما تعرّض فضيلة رابعة أيضاً هي فضيلة Dikaiosunê، وذلك، لأن Dikaiosunê والتي هي بحسب شرح أفلاطون، مختلفة جداً عن أي من مفاهيمنا عن العدالة، بالرغم من أن كلمة العدالة هي الترجمة التي يعتمدها جميع مترجمي أفلاطون - هي بالضبط الفضيلة التي تحدّد لكلّ جزء من النفس وظيفته الخاصة، ولا سواها. لذا فإن شرح أفلاطون للفضائل وإعادة تعريفه لها مستمد من نظرية معقّدة، نظرية من دونها سنكون عاجزين عن فهم ما هي الفضيلة. لقد رفض الاستعمال اللغوي غير الوافي والممارسة الفاسدة عند اليوناني العادي، فحاول أن يوضح ما يجب أن تتصوره نظريته. وعندما شرح بعض السفسطائيين تنوع الاستعمال العادي وتناقضاته وترجمه إلى نسبية ممكنة وغير متناقضة لم يقتصر رفض أفلاطون على النسبية والتناقض فقط، بل شمل أيضاً التنوع. لقد سبق لي أن أكدت أن نظرية أفلاطون تربط ما بين الفضائل والممارسة السياسية الخاصة بدولة مثالية، لادولة واقعية، ومن الأهمية بمكان أيضاً التأكيد على أن أفلاطون زعم أن لنظريته القدرة على شرح نزاعات الدول الواقعية وظواهر عدم تناسقها، وأيضاً التناغم وعدمه بين الشخصيات الواقعية.

ففي العالمين السياسي والشخصي، كليهما، يكون النزاع والفضيلة غير متسقين ومتنافرين. وربما كان هذا أحد مصادر نظرة

أفلاطون المفيدة أن الفنّ عدو الفضيلة. ولا ريب في وجود مصادر أخرى لنظرة أفلاطون: فهناك ميتافيزياه الذي أدى به لحسبان جميع أنواع المحاكاة (Mimêsis)، كلّ تمثيل كحركة إبتعاد عن الواقع الحقيقي والدخول في الوهم، ونظرته للأثر التعليمي للفن تجعله غير موافق على محتويات الكثير من الشعر الملحمي والدراماتيكي. كما أنه ملتزم ايضاً بعمق، بالنظرة المفيدة أن الفضيلة لا يمكن أن تتناقض مع الفضيلة في داخل المدينة وفي داخل الشخص. فلا وجود لخيرات متنافسة وفي حالة حرب واحدها مع الآخر. ومع ذلك فإن ما اعتبره أفلاطون مستحيلاً هو الذي جعل الدراما المأسوية ممكنة.

ومنذ وقت مبكر جداً استكشفت الدراما المأساوية النزاعات التي قد تنشأ في البيئة الما بعد الهوميرية. فأسكيلوس (Aeschylus) اعتمد على قواعد الإخلاص للقرابة المتناقضة غير أن سوفوكليس (Sophocles) هو الذي استكشف بطريقة منظمة الولاءات المتنافسة للخيرات غير المتسقة، وبخاصة في أنتيغون (Antigone) وفيلوكتيتس (Philoctêtês) بطريقة تطرح مجموعة من الأسئلة الرئيسيّة والمعقّدة عن الفضائل. وظهر واضحاً وجود مفاهيم متنافسة خاصة بالفضيلة، وشروح متنافسة عما تكون الفضيلة. وبدا واضحاً أيضاً أنه يمكن أن يكون هناك نزاعات جدلية حول ما إذا كان يمكن حسبان صفة معينة فضيلة أو رذيلة. كما يمكن الجدل أيضاً، أنه، في جميع مثل تلك الخلافات، هناك، على الأقل، فريق مشارك في النقاش هو خاطئ، وأننا نستطيع أن نفض عقلياً جميع تلك النزاعات الجدلية، ونتوصل إلى شرح عقلاني مسوغ

وحيد للفضائل، وقائمة بها. ولنفترض للحظة أن الحال هو كذلك. فهل يمكن عندئذٍ أن تكون هناك حالة تفيد أنه في ظروف معينة قد تستبعد الحيازة على فضيلة واحدة، والحيازة على بعض الفضائل الأخرى، هذا على الأقل؟ وهل يمكن لفضيلة واحدة على الأقل أن تكون في حالة حرب مؤقتة مع فضيلة أخرى؟ وتكون الصفتان موصوفتين بأنهما من الفضائل؟ وهل ممارسة فضيلة القيام بما هو مطلوب من أخت Antigone أو من صديق Odysseus يمكن أن تتعارض مع ممارسة فضائل العدالة (Creon) أو التعاطف والإخلاص (Neoptolemus) وقد ورثنا مجموعتين منظمتين من الأجوبة على مثل هذه الأسئلة.

كان الجد لإحدى مجموعتي الأجوبة المذكورتين هو أفلاطون، الذي لم تكن الفضائل عنده تتصف بمجرد الاتساق فيما بينها، وإنما كان حضور كلّ واحدة منها يتطلب حضور الجميع ووجوده. هذه الأطروحة القوية المتعقلة بوحدة الفضائل كررها كلّ من أرسطو والأكويني (Aquinas) بالرغم من اختلافهما عن أفلاطون- وأحدهما عن الآخر- في عدد من الطرق المهمة. وكان الافتراض الذي شارك فيه جميع هؤلاء هو القول بوجود نظام كوني يحدد مكان كلّ فضيلة في نظام متناغم للحياة الإنسانية. فالصدق في العالم الأخلاقي يمثل في إتساق الحكم الأخلاقي مع ذلك النظام. وهناك تقليد حديث متعارض تعارضاً قوياً يقول، إن تنوع وتغاير الخيرات الإنسانية هما بشكل لا يسمح بتسويتهما مع أي نظام أخلاقي مفرد، ويتبع ذلك أن أي نظام يحاول مثل هذه التسوية أو يفرض هيمنة مجموعة من الخيرات على جميع الخيرات

الأخرى لا بُدَّ من أن يتحول سترة مقيدة، ومن المحتمل جداً أن يكون سترة توتاليتارية مقيدة للحالة الإنسانية. وكانت هذه هي النظرة التي ناقشها بحماس وعنف السير أشعيا برلين (Sir Isaiah Berlin) وسلفه، كما كنا لاحظنا سابقاً موجود في كتابات فيبر. وأنا أفترض أن هذه النظرة تستتبع تغايراً في الفضائل وفي الخيرات عموماً أيضاً، وأن الاختيار بين المطالب المتنافسة بالنسبة للفضائل له الموقع الرئيسي نفسه في الحياة الأخلاقية لمثل هؤلاء المنظرين الذي للاختيار بين الخيرات عموماً. وحيث تعبر الأحكام عن اختيارات من هذا النوع، فإننا لا نستطيع أن نصفها بالقول هي إما صادقة أو كاذبة

كان اهتمام سوفوكليس ماثلاً في تقديم نظرة تكون صعبة القبول من أفلاطوني أو فيبري. والواقع هو أن هناك نزاعات حاسمة تبدو فيها فضائل مختلفة فأرضه مطالب متنافسة وغير متسقة علينا. غير أن وضعنا مأساوي من حيث وجوب عترافنا بحقّ وسلطان المطلبين. يوجد نظام أخلاقي موضوعي لكن معارفنا به هي مما لا يمكننا من أن ندخل حقائق أخلاقية متنافسة في حالة من الانسجام التام فيما بينها، ومع ذلك فإن الإقرار بالنظام الأخلاقي وبالحقيقة الأخلاقية يجعلان نوع الاختيار الذي يفرضه علينا الفيبري أو البرليني غير وارد. وذلك لأن الاختيار لا يعفيني من حقّ وسلطان الزعم الذي اخترت أن أكون ضده. لذلك، نجد في النزاعات في مأساة سوفوكليس، إن محاولة الحلّ تحدّث، ويصورة مفاجئة توسلاً لإله ما ولحكم منه. غير أن الحكم الإلهي دائماً ينهي النزاع أكثر مما يحله. فهو يترك الفجوة غير مردومة، أعني الفجوة بين

الاعتراف بحقّ السلطة وسلطانها، وبنظام كوني، وبمطالب الصدق التي يشتمل عليها الاعتراف بالفضائل من جهة أخرى. ويجدر التذكر أن هذه الناحية من نظرة سوفوكليس ليست إلا جزءاً من شرحه للفضائل، وهو الشرح الذي له خاصتان رئيسيتان إضافيتان كنت قد ذكرتهما سابقاً.

الخاصة الأولى تتمثل في أن النصير الأخلاقي يقف في علاقة مع مجتمعه وأدواره الاجتماعية لا تشبه علاقة بطل الملحمة، ولا مثل الفردية الحديثة. فمثل بطل الملحمة لا يساوي المناصر لسوفوكليس شيئاً من دون موقعه أو موقعها في النظام الاجتماعي، في الأسرة، والمدينة، والجيش في طروادة. فهو أو هي ما يعتبره المجتمع خاصاً به فحسب، فهو أو هي ينتمي/ تنتمي إلى مكانة في النظام الاجتماعي ويتعداها/ تتعداها. وهو أو هي يقومان بذلك بالضبط عبر مواجهة نوع النزاع الذي حددته قبل قليل والإقرار به.

الخاصة **الثانية**، إن لقصة حياة المناصر لسوفوكليس الخاصة شكل مثل الذي لبطل الملحمة. وأنا هنا لا أعني الفكرة التافهة والواضحة والمفيدة أن أنصار سوفوكليس هم شخصيات في روايات، وإنما أنسب إلى سوفوكليس اعتقاداً يماثل ذلك الذي نسبته آن رايتر (Anne Righter) (1962) لشكسبير: أنه صور الحياة الإنسانية في قصص دراماتيكية، لأنه رأى أن الحياة الإنسانية لها شكل القصة الدراماتيكية، والواقع شكل نوع خاص من القصة الدراماتيكية. لذا، فاني أقبل أيضاً أن الفرق بين الشرح البطولي للفضائل وشرح سوفوكليس يعود إلى خلاف حول أي شكل قصصي

يصف وصفاً أفضل من سواه الخصائص الرئيسيّة للحياة وللفعالية الإنسانيتين. وهذا يؤدي إلى فرضية هي: عموماً تبني موقف فكري من الفضائل معناه تبني موقف فكري من الصفة القصصية للحياة الإنسانية. ولماذا الأمر كذلك يسهل فهمه.

فإذا افترضنا أن الحياة تُفهم كتقدّم عبر حوادث مؤذية وأخطار أخلاقية وجسدية، يمكن للمرء أن يواجهها ويتغلب عليها في السراء والضراء وبمقدار كبير أو قليل من النجاح، فستكون الفضائل تلك الصفات التي يؤدي امتلاكها وممارستها عموماً إلى النجاح في هذه المغامرة، وتكون الرذائل تلك الصفات التي تؤدي إلى الفشل. عندئذٍ ستتضمن كلّ حياة إنسانية قصة يعتمد شكلها وصورتها على ما يعتبر أذى وخطراً، وعلى كيف يفهم ويقيم النجاح والفشل والتقدّم ونقيضه. وتكون الإجابات على هذه الأسئلة بشكل ظاهري أو ضمني متمثلةً في الإجابة على السؤال على ما تكون الفضائل والرذائل. والإجابات على هذه المجموعة المترابطة من الأسئلة والتي قدمها شعراء المجتمع البطولي، ليست مثل الإجابات التي قدمها سوفوكليس، غير أن الرابطة في الاثنتين هي ذاتها، وهي تكشف عن كيف أن الاعتقاد بأن الفضائل هي من نوع معين والاعتقاد بأن الحياة الإنسانية تعرّض نظاماً قصصياً معيناً هما مرتبطان داخلياً. وتعزز طبيعة ذلك الرباط بفكرة إضافية. كنت قبل قليل قد قابلت بين نظرة سوفوكليس للفضائل مع نظرة أفلاطون من جهة، والفرديين الفيبريين من جهة أخرى. وفي كلّ حالة من هذه الحالات كان شرح الفضائل يربط ربطاً وثيقاً مع المواقف من الشكل القصصي للحياة الإنسانية. فكان على أفلاطون أن يطرد الشعراء الدراماتيكيين من

الجمهورية لسبب جزئي هو المنافسة بين وجهة نظرهم ووجهة نظره. (وقد كانت الإشارة بحقّ أن كتاب **الجمهورية** نفسه مثل بعض المحاورات التي سبقته هو قصيدة دراماتيكية، لكن الشكل الدرامي ليس كشكل المأساة فهو ليس سوفوكليسياً).

أما الحياة ذاتها، فقد بدت، عند الفيبري من دون شكل بذلك المعنى، باستثناء ما نختار إسقاطه عليها في تخيلاتنا الإستطيقية. غير أن مثل هذه النقاط يجب وضعها جانباً في الوقت الحاضر. وعوضاً عن ذلك من الضروري توسيع نظرة سوفوكليس بطريقتين. الأولى تتمثل في التأكيد مرة أخرى على أن ما هو في خطر في المواجهة الدراماتيكية السوفوكليسية ليس، ببساطة مجرد مصير الأفراد. فعندما تقاتل أنتيغون (Antigone) وكريون (Creon) صارت حياة العشيرة وحياة المدينة إحداهما مقابل الأخرى. وعندما جابه أوديسيوس فيلوكتيتس، كان الحاصل هو صيرورة المجتمع اليوناني في الميزان. فالفرد، في دوره أو في دورها الممثل أو الممثلة مجتمعه أو مجتمعها، هو الشخصية الدراماتيكية في الملحمة. لذا فإن المجتمع أيضاً بمعنى مهم هو شخصية دراماتيكية تضع للقصة تاريخها.

الطريقة الثانية، وبشكل متضايف أقول إن الذات السوفوكليسية تختلف عن الذات العاطفية بمقدار ما تختلف الذات البطولية، وإن يكن بطرق أكثر تعقيداً. فالذات السوفوكليسية تتجاوز حدود الأدوار الاجتماعية، وهي قادرة على الشكّ بتلك الأدوار، لكن تظل مسؤولة إلى نقطة الموت، ومسؤولة عن الطريقة التي تصرفت

بها في تلك النزاعات التي لا تعود عندها وجهة النظر البطولية ممكنة. وهكذا نرى أن افتراض وجود الذات السوفوكليسية معناه أنها تستطيع أن تربح أو تخسر، تخلص نفسها أو تنتهي بالدمار الأخلاقي، وأن هناك نظاماً يتطلب منا اتّباع غايات معينة، نظام توفر العلاقة معه لأحكامنا صفة الصدق أو الكذب. غير أن السؤال هو: **هل يوجد مثل هذا النظام؟ فلم نعد نستطيع أن نؤخر الابتعاد عن** الشعر إلى الفلسفة، ومن سوفوكليس إلى أرسطو.

الفصل الثاني عشر

شرح ارسطو للفضائل

أي محاولة للتعامل مع شرح أرسطو للفضائل، انطلاقاً من وجهة النظر التي تبناها، يسبب لي مشكلة بدئية. فمن ناحيةٍ، هو كان النصير الذي به قابلت أصوات الحداثة الليبرالية، بحيث كنت ملتزماً بإعطاء شرحه الخاص والعالي للفضائل موقعاً رئيسياً. ومن ناحية أخرى سبق لي أن أوضحت أني لا أريد أن أعتبره مجرد منظر فردي فقط، وإنما كممثل لتقليد طويل، وكإنسان صاغ ما صاغه عدد من السابقين واللاحقين أيضاً بدرجات مختلفة من النجاح. فمعاملة أرسطو كجزء من تقليد، حتّى ولو كأعظم ممثل له، هي معاملة لاأرسطية بمقدار كبير جداً.

لا ريب في أن أرسطو أدرك أن له أسلافاً وحاول أن يكتب تاريخ الفلسفة السابقة بطريقة تكون ذروتها متمثلة في فكره. لكنه رأى العلاقة بين فكره وأفكار من سبقوه بمفردات استبدال أخطائهم أو أنصاف حقائقهم على الأقل بشرحه الصحيح الشامل. فمن وجهة نظر الصدق، وبحسب نظرة أرسطو فإن أعمالهم يمكن

طرحها من دون خسران حالما يكتمل عمله. غير أن التفكير على هذا النحو معناه استبعاد فكرة التقليد الفكري كما أقصدها على الأقل. إذ إنَّ مفهوم مثل هذا التقليد الذي لا يفيد أن الماضي هو للاستبعاد، وأن هذا المفهوم ذو قيمة رئيسيّة، وأن الحاضر لا يمكن فهمه إلا كتعليق على الماضي واستجابة له، حيث يصوب الماضي ويتجاوز إذا لزم الأمر، وكان ممكناً، ومع ذلك يصوب ويتجاوز بطريقة تترك الحاضر قابلاً بدوره للتصويب وللتجاوز من قبل نظرة مستقبلية أوفى. وهكذا فإن فكرة التقليد تتضمن نظرية لا أرسطية للمعرفة، وبمقدار كبير، تكون بحسبها كلّ نظرية جزئية أو مجموعة من المعتقدات الأخلاقية أو العلمية مفهومة ومسوغة - بمقدار ما تكون مسوغة - كعضو في سلسلة تاريخية فقط. ولا لزوم للقول إنه في مثل هذه السلسلة لا يكون اللاحق بالضرورة أعلى من السابق، فقد يتوقف التقليد عن التقدّم أو قد يتراجع. غير أنه عندما يكون التقليد في نظام جيد، وعندما يكون التقدّم جارياً، فهناك بصورة دائمة عنصر تراكمي ما للتقليد. فليس كلّ ما هو في الحاضر معرض لأن يزاح في المستقبل، ويمكن لعناصر نظرية حالية أو أحد معتقداتها أن يكون من الصعب تصوّر هجرانها او هجرانه من دون طرح التقليد ككل. وهذا ما يحصل، على سبيل المثال، في تقليدنا العلمي في الوقت الحاضر عند شرح العلاقة بين الخلايا والجزيئات في علم الكيمياء البيولوجية المعاصر، وكذلك في شرح أرسطو لبعض الفضائل الرئيسيّة في التقليد الكلاسيكي.

فإن أهمية أرسطو لا يمكن تحديدها إلا بمفردات نوع من التقليد لم يقرّ هو بوجوده ولا يمكنه أن يقرّ بوجوده. وتماماً مثلما

غياب أي معنى لما هو تاريخي على نحو خاص - بحسب قصدنا - عند أرسطو، وعند المفكرين اليونانيين الآخرين منع أرسطو من الإقرار بأن تفكيره هو، هو جزء من تقليد، فإنّه حدد أيضاً بقساوة ما يمكن أن يقول عن القصة. لذا، فإن مهمة الجمع بين ما كان يجب على أرسطو أن يقول عن الفضائل مع نوع الأطروحة الخاصة بالعلاقة بين الفضائل وأشكال السرد القصصي التي كنت قد قلت إنها موجودة في الملحمة وعند كتاب المأساة أقول، إن مهمة الجمع تلك كان عليها أن تنتظر - وتنتظر انتظاراً طويلاً جداً - خلفاء أرسطو نفسه. ومع ذلك، كان أرسطو هو الذي كون شرحه للفضائل التقليد الكلاسيكي بوصفه تقليد فكر أخلاقي أسس بقوة مقداراً كبيراً حتّى إنَّ أسلافه الشعراء لم يتمكنوا إلا من التأكيد أو على جعل التقليد الكلاسيكي تقليداً عقلياً من دون الاستسلام لتشاؤمية أفلاطون الخاصة بالعالم الاجتماعي. ومع ذلك علينا أيضاً أن نذكر منذ البداية أننا نحوز على فكر أرسطو بشكل يولد جدلاً بحثياً غير محسوم أحياناً حول محتوى ذلك التفكير، وجدلاً لا يمكن تجنبه. وعلاوة على ذلك لقد قيل حديثاً (Kenny 1978)، إن مواقف أرسطو الناضجة موجودة في كتاب: **الأخلاق اليوديمية** (*Eudemian Ethics*) وليس في كتاب: **الأخلاق النيقوماخية** (*Nicomachean Ethics*) كما خال كلّ باحث تقريباً. والجدل حول النزاع سوف يستمرّ (Irwin 1980)، ولحسن حظي أنا لا أحتاج للدخول فيه. وذلك لأن التقليد الذي أدخل فيه أرسطو هو التقليد الذي يعتبر كتاب: **الأخلاق النيقوماخية** هو الكتاب المعترف به والمقبول لجهة شرح أرسطو للفضائل.

فكتاب: **الأخلاق النيقوماخية** المهدي لابن أرسطو نيقوماخوس كما قال فرفريوس (Porphyry) وحرره هو كما قال آخرون- عبارة عن مجموعة من ملاحظات وهوامش على محاضرات، مع كلّ عيوب الاختزال أحياناً أو التكرار أو الإشارات المتقاطعة غير المضبوطة، فإننا نتمكن أن نسمع فيها من وقت لآخر نبرة صوت أرسطو وهو يتكلّم. فهو رزين وفريد، ولكنه أيضاً صوت سعى لأن يكون أكثر من مجرد صوت أرسطو. ماذا نقول عن موضوع مثل هذا؟ فمن هم هؤلاء الـ "نحن"، الذين كتب باسمهم؟ فأرسطو لم يعتبر نفسه مبدعاً شرحاً للفضائل، وإنما كان صائغاً شرحاً مضمراً في فكر الأثيني المثقف وكلامه وعمله. فقد سعى لأن يكون الصوت العقلي لأفضل الأثينيين في أفضل دولة-مدينة، لأنه أعتقد أن دولة المدينة هي الشكل السياسي الفريد والوحيد الذي فيه وحده يمكن عرض فضائل الحياة الإنسانية بصورة حقيقية وكاملة. لذا فإن النظرية الفلسفية الخاصة بالفضائل هي نظرية مادتها تلك النظرية الفلسفية الخاصة بالفضائل هي نظرية مادتها تلك النظرية الما قبل- الفلسفية المتضمنة في أفضل ممارسة عصرية للفضائل والمفترضة فيها. وهذا طبعاً لا يستتبع أن تكون الممارسة والنظرية الما قبل-الفلسفية المتضمنة في الممارسة هما معياريتان، وذلك لأن الفلسفة بالضرورة لها بداية سوسيولوجية، أو كما يمكن أن يقول أرسطو بداية سياسية.

كلّ نشاط، وكلّ بحث، وكل ممارسة تهدف إلى خير ما، ونعني بالخير أو بخير ذلك الذي تستهدفه الكائنات البشرية على نحو مميز. ومهم أن نقاشات أرسطو البدئية في كتاب: **الأخلاق** افترضت ما اضطر ج. إ. مور (G. E. Moore) لوصفه، بالأغلوطة الطبيعية،

لم يكن أغلوطة إطلاقاً، والبيانات التي وصفت ما هو خير- وما هو عادل أو شجاع أو ممتاز بطرق أخرى - هي نوع من البيانات الواقعية. فالبشر مثل أعضاء الأنواع الأخرى كلها لهم طبيعة خاصة، وهذه الطبيعة تجعل لهم مقاصد وأهدافاً معينة بحيث يتحرّكون، بالطبيعة نحو غاية (Telos) محددة. فالخير يتعرف بمفردات خصائصهم النوعية. ومن هنا افترضت أخلاق أرسطو المشروحة كما شرحها بيولوجياه الميتافيزيقية. وهكذا حدد أرسطو لنفسه مهمة وضع شرح للخير يكون في نفس الوقت محلياً وجزئياً - موجود في المدينة ومعرف تعريفاً جزئياً بخواصها - وهو أيضاً كوني وشامل. وبمكن الشعور بالتوتر بين هذه الأقطاب في النقاش الموجود في كتاب **الأخلاق**.

فما هو خير الإنسان بعد ذلك؟ وضع أرسطو حججاً قوية ومفحمة ضدّ مطابقة الخير مع المال الشرف أو مع اللذة. ودعاه يودايمونيا (Eudaimonia) وغالباً ما يكون هناك صعوبة في الترجمة، مثلاً: القداسة، والسعادة، والنجاح والازدهار. إنها الكينونة في حالةٍ حسنة والقيام بأعمال حسنة، وأن يحترم الإنسان نفسه وعلاقته بالمقدس. غير أن أرسطو عندما يطلق ذلك الاسم على خير الإنسان في أول الأمر، فإنّه يترك مسألة محتوى يودايمونيا مفتوحة بشكل واسع.

فالفضائل هي بالضبط تلك الصفات التي حيازتها من قبل الفرد تمكّنه من تحقيق يودايمونيا، وافتقاره لها يحبط حركته نحو تلك الغاية (Telus) غير أنه، بالرغم من أنه لن يكون هناك خطأ

في وصف ممارسة الفضائل كوسيلة لهدف تحقيق الخير للإنسان، فإن ذلك الوصف غامض. وفي كتاباته لم يجيز أرسطو بوضوح بين نمطين مختلفين من علاقة الوسيلة - الغاية.

فعندما نتكلّم عن أي حادث أو حالة أو نشاط ونصفه بأنه وسيلة لشيء آخر، فقد نعني من جهة أن العالم بوصفه حقيقة محتملة هو منظم، بحيث إذا كنت قادراً على إحداث حدث أو نشاط من النوع الأوّل فإن حدثاً أو نشاطاً من النوع الثاني سوف يتلو. ويمكن وصف كلّ من الوسيلة والغاية وصفاً كافياً وافياً من دون إشارة إحداهما إلى الأخرى، ويمكن لعدد من الوسائل المختلفة أن يوظف لتحقيق غاية واحدة والغاية ذاتها. غير أن ممارسة الفضائل ليست بهذا المعنى، وسيلة لغاية خير الإنسان. وذلك لأن ما يؤلّف خير الإنسان هو حياة إنسانية كاملة معاشة على أفضل ما يكون، وتكون ممارسة الفضائل بمثابة جزء ضروري ورئيسي لمثل تلك الحياة، لا مجرد ممارسة إعدادية لتأمين مثل تلك الحياة، وهكذا لا نستطيع أن نحدد خير الإنسان تحديداً كافياً وافياً من دون أن يسبق ذلك إشارة إلى الفضائل. لذلك فإن الرأي المفيد أنه يمكن في النظام الأرسطي أن توجد بعض الوسائل التي تحقق خير الإنسان من دون ممارسة الفضائل، لغو هو.

إن الحاصل المباشر لممارسة فضيلة من الفضائل هو اختصار ينشأ في عمل صحيح، أعني: هو صواب غاية الاختيار المستهدف الذي فضيلته هي السبب، (1228a1, Kenny's translation, Kenny, 1978) ذلك ما قاله أرسطو في كتابه: **الأخلاق اليودايمونية**

(*The Eudemian Ethics*) وطبعاً، لا يتبع ذلك القول إنه في غياب الفضيلة ذات الصلة يمكن أن لا يفعل العمل الصحيح. ولفهم السبب لننظر في جواب أرسطو عن السؤال: ما يشبه الإنسان الذي يفتقر بمقدار كبير لتدريب كاف في فضائل الخلق؟ ذلك يتوقف جزئياً على صفاته الطبيعية ومواهبه، فبعض الأفراد يتصف بميل طبيعي موروث للقيام بما تتطلبه فضيلة معينة أحياناً. غير أنه يجب عدم الخلط بين هذه الموهبة السعيدة المحظوظة مع حيازة الفضيلة المقابلة، وذلك لأنه حتّى هؤلاء الأفراد المحظوظين سيكونون ضحية عواطفهم ورغباتهم، لأنهم لم يشكلو بتدريب منظم وبمبدأ. والوقوع ضحية العواطف والرغبات له أكثر من نوع واحد. فمن جهةٍ قد يفتقر الإنسان لأي وسيلة لتنظيم عواطفه ورغباته، والتقرير عقلانياً أياً منها يجب أن يتعهد ويشجع، وأياً منها يجب كبحه واختزاله، ومن جهة أخرى وفي مناسبات معينة قد يفتقر المرء لتلك الصفات التي تمكّنه من أن يرغب في ضبط شيء وكبحه غير ما يشكل خيرة. فالفضائل أو الميول ليست نما الشعور بطرق معينة أيضاً. فالسلوك الفاضل ليس كما ظن كَنْت لاحقاً السلوك ضدّ الميل، إنه السلوك المنطلق من الميل المشكل بتهذيب الفضائل. فالتربية الأخلاقية هي تربية شعورية (Education Sentimentale). فالفاعل الأخلاقي المثقف عليه أن يعرف ما يقوم به عندما يحكم أو يتصرف بشكل فاضل. لذا هو يعمل ما هو فاضل لأنه فاضل. وهذه هي الحقيقة التي نميز ممارسة الفضائل عن ممارسة صفات معينة ليست بفضائل، بل هي صور زائفة عن الفضائل. فالجندي حسن التدريب قد يقوم بما تتطلبه منه الشجاعة في وضع معين،

لكنه لا يفعل ذلك لأنه شجاع وإنما لأنه حسن التدريب أو - إذا تجاوزنا مثل أرسطو بتذكر قاعدة سلوك فريدريك الكبير - لأنه قد يكون خائفاً من ضباطه أكثر مما هو خائف من العدو. غير أن الفاعل الفاضل الحقيقي يتصرف استناداً إلى حكم صادق وعقلاني.

لذلك، نرى أن النظرية الأرسطية الخاصة بالفضائل تفترض فعلياً تمييزاً حاسماً بين ما يعتبره فرد معين في وقت معين خيراً له، وما هو خير له كإنسان. ونحن من أجل تحقيق الخير الثاني نمارس الفضائل، ونفعل ذلك عبر اختيار الوسائل الآيلة لتحقيق تلك الغاية، وتكون الوسائل بالمعنيين الموصوفين سابقاً. ويتطلب مثل تلك الاختيارات حكماً كما إنَّ ممارسة الفضائل تتطلب تبعاً لذلك القدرة على الحكم، وعمل الشيئ الصحيح في المكان الصحيح، وفي الوقت الصحيح، وبالطريقة الصحيحة. فليس مثل ذلك الحكم بتطبيق روتيني للقواعد. ومنه الاستنتاج المفيد الغياب الواضح واللافت في تفكير أرسطو عند أي قارئ حديث لما يأتي: لا يوجد ذكر لقواعد في أي موضع في كتاب: **الأخلاق** وعلاوة على ذلك، اعتبر القسم من الأخلاق الذي يشتمل على إطاعة القواعد هو إطاعة القوانين التي تسنها الدولة - إذا سنتها دولة المدينة وعندما تسنها كم يقتضي واجبها، ومثل تلك القوانين تصف وتحظر أنماطاً معينة من العمل محظورة أو ممنوعة على نحو مطلق، بغض النظر عن الظروف والعواقب. فنظرة أرسطو غائية لكنّها ليست نفعية. وزيادة على ذلك، كانت الأمثلة التي قدمها أرسطو عما هو محظور حظراً مطلقاً، مشابهة لمبادئ سلوك تبدو للوهلة الأولى أنها تؤلف نوعاً مختلفاً كلياً من النظام الأخلاقي، أعني، القانون اليهودي. فما ذكره عن القانون كان موجزاً، بالرغم من أنه أكد على وجود قواعد عدالة

طبيعية وشاملة وأيضاً عرفية ومحلية. ومن المحتمل أن يكون قد قصد أن يؤكّد على أن العدالة الطبيعية والشاملة تحظر بشكل مطلق أنماطاً معينة من السلوك، لكن نوع العقوبات المعينة للإساءات قد تختلف من مدينة إلى مدينة. ومع ذلك، أقول، إن ما قاله حول هذا الموضوع هو مختصر لدرجة تجعله ملغزاً. لذا، يجدر السؤال، وبطريقة أكثر عمومية لا النسبة إلى أراء أرسطو التي قد تتعدى بكثير ما هو موجود في النصّ - كيف يمكن أن تكون آراء مثل آراء أرسطو تتعلّق بموقع الفضائل في الحياة الإنسانية، متطلبة إشارة إلى المواقع المطلقة الخاصة بالعدالة الطبيعية؟ وبطرح هذا السؤال، لا بُدَّ من تذكر تأكيد أرسطو على أن موقع الفضائل ليس في حياة الفرد فقط، وإنما في حياة المدينة أيضاً، وأن الفرد لا يفهم إلا كحيوان سياسي (Politikon Zôon).

هذه الملاحظة الأخيرة تفيد أن الطريقة الوحيدة لتوضيح العلاقة بين الفضائل من جهة، وأخلاقية القوانين من جهة أخرى تمثل في التفكير بما سيشمله أي عصر، يتأسس فيه مجتمع لتحقيق مشروع مشترك، مما يؤدي إلى تحقيق خيراً يعتبر الخير المشترك من قبل جميع المنخرطين في المشروع. وكأمثلة حديثة على مثل هذا المشروع يمكننا أن نفكر بتأسيس مدرسة، أو مستشفى، أو دار عروض فنية، وفي العالم القديم كانت الأمثلة البارزة تشمل طائفة دينية أو بعثة أو مدينة. وكان المسهمون في مثل هذه المشاريع يحتاجون أن يطوروا نمطين مختلفين من الممارسة التقييمية. فمن ناحية كانوا محتاجين لأن يقيموا - أن يمتدحوا بامتيازات - صفات العقل والخلق التي يمكن أن تسهم في تحقيق خيرهم المشترك أو خيراتهم المشتركة. أي أن يحتاجوا لأن يقروا بأن مجموعة معينة

من الصفات هي فضائل والمجموعة المقابلة هي عيوب أو رذائل. كما يحتاجون أن يحددوا أن أنماطاً معينة من العمل، مثل الضرر بالنظام أو توليده، وأنهم بذلك يحطمون روابط المجتمع بطريقة تجعل فعل الخير أو تحقيقه مستحيلاً، فمن ناحية من النواحي ولوقتٍ ما على الأقل الأمثلة البارزة على مثل تلك الإساءات هي قتل الحياة البريئة، والسرقة، والحنث باليمين والخيانة. أما قائمة الفضائل المعممة في مثل ذلك المجتمع فتعلم المواطنين أنواع الأعمال التي تكسبهم الجدارة والشرف: في حين أن قائمة الإساءات القانونية تعلمهم أنواع الأعمال التي تحسب من النوع المفرط الذي لا يحتمل، وليس مجرد أعمال سيئة.

الرد على مثل تلك الإساءات تمثل في إعتبار الشخص الذي إقترفها أنه أقصى نفسه أو أقصت نفسها عن المجتمع. فانتهاكات روابط المجتمع من قبل المسيء يجب اعتبارها استناداً إلى ما يراه المجتمع، هذا إذا كان لا بُدَّ من أن لا يخفق المجتمع ذاته. لذا، فإن المسيء بمعنى حاسم قد أقصى هو أو هي نفسه، وهو أو هي جلب على نفسه أو نفسها العقاب. وسواء أكان الإقصاء دائماً - عن طريق الإعدام أو النفي النهائي الذي لا يلغى - أو وقتياً - عن طريق السجن أو النفي لمدّة - فإنّه يعتمد على خطورة الإساءة. وإن مقداراً واسعاً من الاتفاق على مقياس خطورة الإساءات سيكون مؤلّفاً جزئياً لمثل ذلك المجتمع، مثل المقدار الواسع الشبيه الخاص بطبيعة الفضائل المختلفة وأهمياتها.

الحاجة لهذين النمطين من الممارسة، كليهما تنشأ من الحقيقة المفيدة أن الفرد العضو في مثل ذلك المجتمع قد يفشل في دوره

كعضو في ذلك المجتمع بطريقتين مختلفتين. فمن جهةٍ قد يفشل ببساطة أن يكون صالحاً بما فيه الكفاية، أي أنه قد يكون مفتقراً للفضائل بمقدار تجعل إسهامه في تحقيق الخير العام للمجتمع من النوع الذي لا يذكر. غير أنه يمكن لامرئ أن يفشل بتلك الطريقة من دون أن يقترف أياً من الإساءات الجزئية المحددة في قوانين المجتمع، والواقع هو أن فرداً من الأفراد قد يمتنع عن ارتكاب إساءات بداعي رذائله. فالجبن يمكن أن يكون سبباً لعدم اقتراف امرئٍ جريمة، كما إنَّ الخيلاء والكبرياء قد تؤدي لأن يتفوه إنسان بالحقيقة أحياناً. وفي المقابل، أقول، إن الإساءة إلى المجتمع عبر ارتكاب إساءة ضدّ القانون لا تعني مجرد الإخفاق في الكينونة صالحاً، هكذا ببساطة. إنه إخفاق بطريقة مختلفة. والواقع هو أنه بالرغم من أن يحوز على فضائل بدرجة عالية قد يكون أقل ميلاً من الآخرين لارتكاب إساءات خطيرة، فإن إنساناً شجاعاً ومتواضعاً قد يحدث أن يقترف جريمةً، وتكون إساءته مثل إساءة الجبان والمتبجح. فاعتراف ما هو سيئ ليس مثل الكيونة متخلفاً في فعل الخير أو في الكينونة صالحاً. ومع ذلك فإن لنوعي الإخفاق علاقة حميمة. فكلاهما يؤذيان المجتمع بدرجةٍ من الدرجات ويجعل مشروعة المشترك أقل نجاحاً. فالإساءة للقوانين تحطم تلك العلاقات التي تمكّن من وجود السعي المشترك للخير، والخلق ذو العيوب، الذي قد يجعل الإنسان عرضةً لاقتراف إساءات، يجعله عاجزاً عن الإسهام في تحقيق ذلك الخير الذي من دونه لا يعود لحياة المجتمع المشتركة معنى. فكلاهما سيئان لتجريدهما من الخير، لكنه تجريد من نوع مختلف جداً.

وهكذا، فإن شرحاً للفضائل، هو، مع كونه جزءاً جوهرياً من شرح الحياة الأخلاقية لمثل ذلك المجتمع، فإنّه لا يكتمل بذاته. وقد عرف أرسطو، كما كنا قد رأينا، أن شرحه للفضائل لا بُدَّ من أن يكمل بشرح ما، ولو كان موجزاً خاصاً بتلك الأنماط من العمل المحظورة حظراً مطلقاً.

على كلّ حال، هناك صلة حاسمة أخرى بين الفضائل والقانون، وذلك لأن معرفة كيفية تطبيق القانون هو ذاته لا يكون ممكناً إلا لإنسان حائز على فضيلة العدالة. فالكينونة عادلاً معناه إعطاء كلّ شخص ما يستحق، وتكون الافتراضات المسبقة الاجتماعية لازدهار فضيلة العدالة في مجتمع نوعين هما: هناك معايير عقلية للاستحقاق وأن يكون هناك إتفاق مؤسس اجتماعياً حول ما تكون تلك المعايير. ولا شكّ في أن مقداراً كبيراً من تخصيص الخيرات والعقوبات وفقاً للاستحقاق محكوم بالقانون. فكلا توزيع الوظائف العامة داخل المدينة وإعادة التوزيع وفقاً للأعمال الجرمية لا بُدَّ من تحديدها بقوانين المدينة. (و لنلاحظ أن القانون والأخلاق، في النظرة الأرسطية ليسا بعالمين منفصلين، كما هي في الحداثة). وذلك يعود، جزئياً، لأن القوانين عامة، فإن الحالات الخاصة سوف تنشأ دائماً، ولا يكون واضحاً كيف يجب تطبيق القانون فيها في ضوء متطلبات أي عدالة. وهكذا قد توجد مناسبات لا تكون لها صيغة متاحة مقدماً، وفي مثل هذه المناسبات علينا أن نتصرف (Kata Ton Orthon Logon) طبقاً للعقل الصائب (*Nicomachean Ethics* 1138b25)، وهي عبارة ترجمها، خطأً، و. د. روس (W. D. Ross) طبقاً للقاعدة الصحيحة،. (قد لا تكون هذه القراءة الخاطئة

من قبل مترجم دقيق لكتابات أرسطو مهمة، لأنها تعكس الانشغال الواسع واللاأرسطي بقواعد الفلسفة الأخلاقية الحديثة). فما عناه أرسطو هنا يمكن شرحه بشكل مفيد عن طريق ضرب مَثلٍ معاصر.

وفي الوقت الذي أكتب فيه ذاته، هناك دعوى قضائية جارية بين قبيلة وامبانواغ (Wampanoag) الهندية ومدينة (Massachausetts) فقد ادّعى هنود وامبانواغ أن أراضي قبيلتهم في المدينة قد تمّ الاستيلاء عليها بطريقة غير قانونية ولادستورية، لذلك هم يطالبون بإعادتها. (ومنذئذ اتّخذ قرار ضدّ وامبانواغ عن طريق حكم صادر عن المحلفين لم يتميز إلا بعدم اتساقه). وظل الادعاء يتردد إلى المحكمة ولم تتوقف المرافعات حالاً. ولا ريب في أن الفريق الذي خسر في المحكمة الابتدائية سوف يستأنف، وستطول عملية الاستئناف. وخلال تلك الفترة الزمنية الطويلة هبطت قيم الملكية في ماشبي بشكل قاس، وصار من المستحيل في الوقت الحاضر بيع أنواع معينة من الملكية. وهذا يخلق صعوبة بشكل عام لمالكي البيوت، وبخاصة لفئات معينة من مالكي البيوت، مثلاً المتقاعدين الذين توقعوا مشروعاً أن يكونوا قادرين على أن يبيعوا ملكيتهم وينتقلوا إلى مكان آخر معتمدين على مسارات البيع لإعادة بناء حياتهم قرب أولادهم. فما الذي يلبي مطلب العدالة في هذا النوع من الوضع؟ وعلينا أن نتذكر مفهومين لقاعدتين محددتين خاصين بالعدالة قدماً حديثاً من قبل فلاسفة أخلاقيين معاصرين لا يمكن أن يساعدانا إطلاقاً. وقد قال جون راولز (John Rawls) إن ظواهر عدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية يجب تنظيمها بحيث تكون للمصلحة العظمى للذين هم أقل المتيسرين. (ص 302)، وأكد

روبرت نوزيك (Robert Nozick) على أن ممتلكات الشخص المستأجرة هي تلك التي يكون مخولاً بأن تكون له بواسطة مبادئ العدالة الخاصة بالاكتساب والتحويل. (ص 153). غير أن المسألة، عند ماشبي (Mashpee) تتعلّق بالفترة الزمنية التي لا نكون فيها نعرف إما من له حقّ عادل عبر الاكتساب والتحويل، لأن ذلك لا بُدَّ من أن تقرره القضية القانونية الجارية أو من هي الجماعة الأقل استفادة عند ماشبي، لأن ذلك يحدد كنتيجة لحاصل القضية. فإذاً كان الحاصل في جهة يتحول وامبانواغ إلى أغنى جماعة في ماشبي، وإذا ذهب إلى جهة أخرى سيظلون الأفقر. ومع ذلك، لقد ابتدع المطالبون القبليون (حلاً رفض مختارو الماشبي الموافقة عليه، بعد موافقة أولية ظاهرة): أي، جميع الملكيات في الايكر (Acre) الواحد أو أقل يقوم فيه منزل سكني مستعفى من الدعوى. ومن الصعوبة بمكان اعتبار ذلك تمثيلاً لتطبيق قاعدة بأي شكل، فواقع الأمر هو أنه استوجب ابتداعه لأن أي تطبيق من تطبيقات القواعد لا يمكن أن ينتج عدالة لصغار مالكي المنازل. والحلّ يكون نتيجة تفكير شاق وجاهز يشتمل على أفكار من قبيل نسبة الأرض المدعاة التي تحتوي على مثل تلك الممتلكات وعدد الناس الذين سيتأثرون إذا ثبت مقدار الأملاك المعفاة في إيكر واحد وليس أكثر ولا أقل. والحكم بلغة Kata Ton Arthon Logon معناه الحكم بحسب الأكثر أو الأقل، وقد حاول أرسطو أن يستعمل فكرة الوسط بين الأكثر أو الاقل لكي يقدم وصفاً عاماً للفضائل: فالشجاعة تقع بين التهور والجبن، والعدالة بين إقامة العدل ومعاناة الظلم، والسخاء بين الإسراف والبخل. لذا، فإن لكلّ فضيلة رذيلتين مقابلتين. وما

يكون رذيلة لا يمكن تحديده بمعزل عن الظروف: فالعمل ذاته الذي يكون سخاء، في وضع من الأوضاع، قد يكون إسرافاً في وضع آخر، وبخلاً في وضع ثالث. ومن ذلك نستنتج أن الحكم الأخلاقي له دور لازم في حياة الإنسان الفاضل، دور لا يكون له ولا يمكن أن يكون له مثلاً في حياة الإنسان الملتزم بالقوانين أو الملتزم بالقواعد.

لذلك، فإن الفضيلة الرئيسيّة هي Phronêsis وPhronêsis مثل Sôphrosunē هي مفردة أرستقراطية خاصة بالمديح أصلاً. فهي تصف الإنسان الذي يعرف ما يستحق، والذي يفتخر في المطالبة بما يستحق. وصارت تعني بصورة عامة المرء الذي يعرف كيف يمارس الحكم في حالات جزئية. Phronêsis فضيلة فكرية لكتها تلك الفضيلة الفكرية التي من دونها لا يمكن ممارسة أي من فضائل الشخصية، وكان تمييز أرسطو بين هذين النوعين من الفضيلة قد حصل بدئياً بمفردات تضاد بين طرق اكتسابها. فالفضائل الفكرية تكتسب عبر التعليم، وفضائل الشخصية من الممارسة الاعتيادية. فنحن نصير عادلين أو شجعاناً عن طريق القيام بأفعال عادلة أو شجاعة، ونصير حكماء نظرياً أو عملياً نتيجة للتعليم المنظم. ومع ذلك، فإن هذين النوعين من التربية الأخلاقية مترابطان ترابطاً حميمياً. وعندما نحول ميولنا الطبيعية الأولية إلى فضائل الشخصية، فإننا نفعل ذلك بطريقة تدريجية بغية الوصول إلى ممارسة تلك الميول Kata Ton Orthon Logon وإن ممارسة الذكاء هي التي تخلق الفرق الحاسم بين ميل طبيعي من نوع معين والفضيلة المقابلة. والعكس هو أن ممارسة الذكاء العملي يتطلب

وجود فضائل شخصية، وإلا تنحط منذ البداية إلى مجرد قدرة بارعة في ربط وسائل بأي غاية، وليس بتلك الغايات التي هي خيرات حقيقية وأصلية للإنسان. إذاً إمتياز الشخصية والذكاء لا ينفصلان عند أرسطو عن نظرة متعارضة بشكل بارز مع النظرة السائدة في العالم الحديث. فالنظرة الحديثة يعبر عنها على مستوى واحد في مثل هذه التوافه المبتذلة، كن صالحاً، أو عذراء حلوة، ودع من يريد أن يكون ذكياً على مستوى آخر في أفكار عميقة مثل تمييز كَنْت بين الإرادة الصالحة التي في حيازتها وحدها يمثل ما هو ضروري وكاف للجدارة الأخلاقية، وما اعتبره موهبة طبيعية متميزة متمثلة في معرفة كيفية تطبيق القواعد العامة على الحالات الجزئية، موهبة يدعو الافتقار اليها غباء. لذا يمكن للمرء عند كَنْت أن يكون صالحاً وغبياً، لكن الغباء من نوع معين يمنع الخير عند أرسطو.

وعلاوة على ذلك، فإن الذكاء العملي الأصلي بدوره، يتطلب معرفة بالخير، والواقع هو نفسه يتطلب خيراً من نوع ما عند صاحبه: فالواضح هو أن الإنسان لا يستطيع أن يكون حائزاً على ذكاء عملي ما لَمْ يكن صالحاً (1144a37).

لقد لاحظت، سابقاً، أن الممارسة والنظرية الاجتماعيتين الحديثتين اتّبعتا كَنْت لا أرسطو في هذه النقطة - وليس ذلك بالأمر المفاجئ. لذا، فإن تلك الشخصيات التي تعتبر جوهرية في النصوص الدراماتيكية الخاصة بالحداثة، والخبير الذي يربط الوسائل بالغايات بطريقة حيادية تقييمياً، والفاعل الأخلاقي الذي يعتبر أي شخص وكل شخص لا يكون ذا نقص عقلي، ليس لهم

نظائر حقيقيون في نظام أرسطو، ولا في التقليد الكلاسيكي إطلاقاً. وفعلياً يصعب تصوّر إعلاء الخبير البيروقراطي في أي ثقافة تكون فيها الرابطة بين الذكاء العملي والفضائل الأخلاقية ذات أساس ثابت. وقد نظر أرسطو في الرابطة بين الذكاء العملي والفضائل في سياق نقاشه وقوله إن الإنسان لا يستطيع أن يكون حائزاً على أيٍ من فضائل الشخصية بشكل متطور من دون أن يكون حائزاً على الفضائل الأخرى كلها. ومن الصعب الافتراض أنه عنى، الكُلّ، على نحوٍ جدي- أذ يبدو واضحاً أن المرء يمكن أن يكون شجاعاً بمعنى حقيقي من دون أن يكون مقبولاً من الوجهة الاجتماعية، وقد حسب أرسطو المقبولية من بين الفضائل مثل الشجاعة - غير أن ذلك كان ما قاله (*Nicomachean Ethics*, 1145a) .

ومع ذلك، ليس صعباً أن نفهم سبب اعتقاد أرسطو بأن الفضائل الرئيسيّة مترابطة ترابطاً حميمياً. فالإنسان العادل لا يسقط في رذيلة (Pleonexia) التي هي إحدى الرذيلتين المقابلتين لفضيلة العدالة. غير أن على المرء الذي يريد أن يتجنب Pleonexia أن يكون حائزاً على Sôphrosunê. والرجل الشجاع لا يسقط في رذيلتي التهور والجبن، لكن الإنسان المتهور يبدو متبجحاً والتبجح هو أحد الرذائل ذات الصلة بفضيلة الصدق مع النفس.

توضح علاقة الترابط هذه سبب عدم توفيرها لنا بعدد من المعايير البارزة التي بها يقيم صلاح فرد ما، بل إن ما توفره هو مقياس واحد معقّد. وطبعاً يفترض تطبيق ذلك المقياس في مجتمع هدفه المشترك تحقيق الخير الإنساني، وجود نطاق واسع من الاتفاق على الخيرات والفضائل في ذلك المجتمع، وهو ذلك

الاتفاق الذي يمكن من وجود ذلك النوع من الرباط بين المواطنين، الذي يؤلّف المدينة (Polis) بحسب أرسطو. وذلك الرباط هو رباط الصداقة، والصداقة ذاتها فضيلة. أما نمط الصداقة الذي إفتكر فيه أرسطو فكان ذلك الذي يتضمن إدراكاً مشتركاً للخير والسعي له. وهو هذا الاشتراك الذي يعتبر جوهرياً وأولياً في تأسيس أي شكل من أشكال المتحد، سواء أكان متحد أسرة أو متحد مدينة. ويقول أرسطو:، يبدو أن المشرعين اعتبروا الصداقة هدفاً أهم من العدالة، (1155a24)، والسبب واضح. فالعدالة هي فضيلة المكافأة على الاستحقاق، وتعويض الخسائر في المكافأة على الاستحقاق في متحد مؤسس، والصداقة لازمة لذلك التأسيس البدئي.

كيف يمكننا أن نوفق هذه النظرة الأرسطية مع تأكيد أرسطو أن الإنسان لا يتمكن أن يكون له أصدقاء كثيرون من ذلك النوع؟ فتقديرات عدد سكان مدينة أثينا في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد اختلفت بشكل كبير، لكن عدد الراشدين من الذكور قارب بضع عشرات من الالوف، وهذا واضح. فكيف يمكن لسكان بمثل ذلك العدد أن يكون لهم رؤية مشتركة للخير؟ وكيف يمكن للصداقة أن تكون رابطة بينهم؟ ولا ريب في أن الجواب يمثل في القول، لأن السكان مؤلّفون من شبكة من مجموعات صغيرة من الأصدقاء، بمعنى الكلمة عند أرسطو. إذاً، علينا أن نعتبر الصداقة على أنها مشاركة الجميع في المشروع المشترك، مشروع خلق حياة المدينة والحفاظ عليها، وهي مشاركة مندمجة مع الصداقات المباشرة الخاصة بالفرد.

هذه الفكرة عن المتحد السياسي بوصفه مشروعاً مشتركاً

غريبة عن العالم الفردي الليبرالي الحديث. وفي ذلك تمثل أحياناً على الأقل كيفية تفكيرنا بالمدارس، أو المستشفيات أو المنظمات الخيريّة، لكننا لا نملك مفهوماً عن مثل ذلك المتحد المهتم كما قال أرسطو إن المدينة تهتم بالحياة كلها، وليس بهذا الخير أو ذاك، وإنما بخير الإنسان كلّه. فلا عجب أن تبعد الصداقة إلى الحياة الخاصة، فضعفت بالمقارنة مع ما كانت عليه. وما لا ريب فيه أن الصداقة، بحسب نظرة أرسطو تشمل المحبة. غير أن هذه المحبة تنشأ في علاقة تحدّد بمفردات الولاء المشترك لخيرات والسعي المشترك لها. المحبة ثانوية لكن هذا لا يعني أنها ليست بمهمة.

ففي المنظور الحديث غالباً ما يعتبر الشعور بالمحبة مسألة رئيسيّة، فيقال إن أصدقاءنا هم الذين نحبهم، وقد يكونون الذين نحبهم كثيراً جداً. فالصداقة صارت بمعظمها اسماً لنمط من الحالة العاطفية وليس لنمطٍ لعلاقة اجتماعية وسياسية. وقد ذكر إ. م. فورستر (E. M. Forster)، مرةً، أنه إذا كان الخيار بين خيانة الوطن وخيانة صديقه، فأمله أن يكون لديه الشجاعة لخيانة وطنه. ومن المنظوّر الأرسطي، يكون أي إنسان يصوغ مثل ذلك التضاد ليس له وطن، وليس له مدينة فهو مواطن في لاوطن، ومنفي داخلي حيثما يعيش. والحقّ يقال إن المجتمع السياسي الليبرالي الحديث من وجهة النظر الأرسطية، لا يبدو إلا مجموعة من المواطنين في لا وطن تجمعوا طلباً لحمايتهم المشتركة. وهم في أفضل الحالات يحوزون على ذلك الشكل الأدنى من الصداقة القائم على المنفعة المتبادلة. وطبعاً إن افتقارهم لرابطة الصداقة مرتبط بالتعددية الأخلاقية المعترف بها ذاتياً والخاصة بمثل تلك المجتمعات

الليبرالية. لقد تخلوا عن الوحدة الأخلاقية الأرسطية، سواء أكانت في صورتها القديمة أو صورتها في القرون الوسطى.

طبعاً للمتكلّم باسم النظرة الليبرالية الحديثة من الوهلة الأولى ردّ سهل على المذهب الأرسطي. فقد يقول بحجة قوية مقنعة إن أرسطو قدم نظرة متطرفة في بساطتها وفي وحدتها عن تعقيدات الخير الإنساني. فإذاً ألقينا نظرة على حقائق المجتمع الأثيني الواقعية، ناهيك عن المجتمع اليوناني ككل أو بقية العالم القديم، فما نألفهُ، في الحقيقة هو الإقرار بتنوع القيم، والنزاعات بين الخيرات، وعدم تشكيل الفضائل وحدة تراتبية متسقة بسيطة. فتصوير أرسطو هو في أفضل الحالات، عبارة عن تسام، وميله كان دائماً نحو المبالغة في الاتساق الأخلاقي والوحدة الأخلاقية، كما يمكن أن يقال. وهكذا نجده على سبيل المثال في كلامه على وحدة الفضائل، كان الذي ذكره عن التنوع التفصيلي في العلاقات بين الفضائل والرذائل المختلفة مما لا يجيز أي شيء يشبه نتيجته القوية الخاصة بوحدة كلّ الفضائل وترابطها في شخصية الإنسان الفاضل.

إزاء هذه التهمة الأخيرة، قد يكون من الصعب عدم الموافقة، كما سبق لي أن ذكرت. غير أن ما يستحق السؤال هو، لماذا أكد وأصر أرسطو في هذه الحالة الجزئية على ما بدا نتيجة قوية وغير لازمة، حتّى من وجهة نظرة. لقد كان إعتقاد أرسطو بوحدة الفضائل جزءاً من أجزاء قليلة خاصة بالفلسفة الأخلاقية التي ورثها مباشرةً من أفلاطون. فكما عند أفلاطون، كان الاعتقاد يمثل مظهراً من العداوة للنزاع في داخل حياة الفرد الصالح وحياة المدينة الفاضلة ونفياً له.

فقد تعامل أفلاطون وأرسطو مع النزاع بوصفه شراً، واعتبره أرسطو شراً يمكن القضاء عليه. فجميع الفضائل متناغمة وتناغم شخصية الفرد ينتج من تناغم الدولة. والحرب الأهلية هي شرّ الشرور. وعند أرسطو كما عند أفلاطون تبدو حياة الإنسان الصالحة نفسها مفردة وواحدة، ومركبة من نظام من الخيرات تراتبي.

ينتج من ذلك ما يفيد أن النزاع هو ببساطةٍ نتيجة لعيوب في شخصية الفرد أو في الترتيبات السياسية غير الذكية. ولم تقتصر نتائج ذلك على سياسة أرسطو فقط، بل شملت Politics ونظرية المعرفة عنده. وفي الثلاثة، أزيح Agôn عن مركزيته عند هوميروس. وكما إنَّ النزاع ليس برئيسي لحياة المدينة، فصار تهديداً لتلك الحياة، كذلك فإن التراجيديا كما فهمها أرسطو لا تقارب رؤية هوميروس المفيدة أن النزاع المأسوي هو الحالة الإنسانية الجوهرية - البطل التراجيدي في نظرة أرسطو يخفف بداعي عيوبه، وليس لأن الوضع الإنساني يكون تراجيدياً، أحياناً - والديالكتيك لم يعدّ الطريق المؤدي إلى الحقيقة، لكنه بمعظمه ليس إلا إجراءً شبه صوري ومساعداً على البحث. ففي حين كان سقراط يناقش بطريقة ديالكتيكية مع أفراد، وكتب أفلاطون محاورات، ذهب أرسطو إلى إنتاج محاضرات وأبحاث شارحة. فهناك بشكل طبيعي ما يكفي من التضاد اللافت المقابل بين وجهة نظر أرسطو المتعلّقة بالثيولوجيا ونظرة أسكيلوس (Aeschylus) أو سوفوكليس (Sophocles) فذلك اللجوء إلى المقدس وتوسله والذي يشير عند أسكيلوس وسوفوكليس إلى إدراك مأزق مأسوي ليس له معنى. فالألوهية اللاشخصية واللامتغيرة التي يتكلّم عنها

أرسطو، وهي التأمل الميتافيزيقي الذي يجهز الإنسان ويمده بغايته (Telos) المحددة والأخيرة، لا تستطيع أن تهتم بما هو إنساني، ومجرد إنساني، فضلاً عما يشكل معضلة، فهي ليست إلا فكراً دائم التفكير بنفسه، ولا يعي إلا نفسه.

وبما أن التأمل هو الغاية النهائية للإنسان، والعامل الجوهري الأخير والمكمل في حياة الإنسان (Eudaimôn)، فهناك توتر معين بين نظرة أرسطو للإنسان بوصفه إنساناً سياسياً ونظرته إلى الإنسان بوصفه ميتافيزيقيا، على نحو جوهري. والصيرورة (Eudaimôn) لا بُدَّ من توفر متطلبات مادية ومتطلبات اجتماعية. والمنزل ودولة المدينة يجعلان المشروع الإنساني الميتافيزيقي ممكناً، لكن الخيرات التي يوفرانها هي ثانوية من وجهة النظر الميتافيزيقية، بالرغم من أنها لأزمة، وبالرغم من كونها جزءاً من الحياة الإنسانية كلها. ومع ذلك، فإننا نجد أن أرسطو في مقاطع عديدة بحث فيها الفضائل المفردة، بدت الفكرة المفيدة أن الحيازة عليها وممارستها في نهاية المطاف تابعة للتأمل الميتافيزيقي، فكرة ليست في محلّها على نحو غريب وشاذ. (وللاطلاع على بحث ممتاز لهذه المسائل، انظر (Ackrill 1974 and Clark 1979). ولننظر مرة ثانية في بحث الصداقة من قبل أرسطو.

ميز أرسطو، عبر رده على بحث أفلاطون لموضوع الصداقة في محاورة لاسس (Lysis) بتمييزه بين ثلاثة أنواع منها: صداقة تنشأ من المنفعه المتبادلة، وصداقة مصدرها المتعة المتبادلة، وصداقة تقوم على اهتمام مشترك بالخيرات التي تكون خيرات

الطرفين فلا تستبعد أياً منهما. وكما قلت في مناسبة سابقة وأكدت القول على أن الصداقة من النوع الثالث هي الصداقة الحقيقية وهي التي توفر النموذج للعلاقة بين الزوج والزوجة في المنزل، وبين المواطن والمواطن في دولة المدينة. وهكذا نرى أن الكفاية الذاتية الأخيرة التي يحققها الإنسان الفاضل عبر تأمله العقل الأبدي لا تعني أن الإنسان الفاضل لا يحتاج إلى أصدقاء، كما لا تعني أنه لا يحتاج لمستوى ما من الازدهار المادي. فالمدينة المشادة على العدالة والصداقة لا يمكن أن تكون أفضل نوع من المدن إلا مكنت مواطنيها من التمتع بحياة التأمل الميتافيزيقي.

ونسأل: ما هو موقع الحرية في هذه البنية الميتافيزيقية والاجتماعية؟ وقد كانت مسألة حاسمة لبنية حجة أرسطو الموسعة أن لا تكون الفضائل متاحةً للعبيد أو للبرابرة، وفي ذلك خير للإنسان. ومن هو البربري؟ ليس هو من لا يكون يونانياً (و تكون لغته في مسامع اليونانيين الهيلينيين مثل، با، با، با)، وإنما هو الذي ليس له دولة مدينة لذا، هو يبين - بحسب نظرة أرسطو- أنه عاجز إنشاء علاقات سياسية. وما هي العلاقات السياسية؟ هي العلاقات بين الأحرار من البشر، واحدهم بالآخر، أي العلاقات بين أعضاء متحدٍ يتصفون بأنهم حاكمون ومحكومون. فالذات الحرة هي الخاضعة سياسياً والحاكمة سياسياً في ذات الوقت. وهذا يعني أن الانخراط سياسياً في ذات الوقت. وهذا يعني أن الانخراط في علاقات سياسية هو التحرر من أي وضع يتصف بمجرد الخضوع. فالحرية هي الافتراض المسبق لممارسة الفضائل وتحقيق الخير.

لا نحتاج أن نتعارك مع هذا الجزء من النتيجة التي توصل اليها أرسطو. فالممكن الذي يهيننا ويتحدانا- وبحقّ- يتمثل في شطب أرسطو لغير اليونانيين، والبرابرة والعبيد، ولم يكن ذلك لأنهم غير حائزين على علاقات سياسية فقط، ولكن لأنهم عاجزون عنها. ويمكننا أن نضم إلى ذلك نظرته المفيدة أن الوحيدين الذين يمكنهم تحقيق فضائل أساسية هم ذوو الوفرة وذوو المراتب العالية وذوو الكرم والشهامة، أما الحرفيون والتجار فيؤلّفون طبقة دنيا، وإن لم يكونوا عبيداً. لذا فإن الامتيازات الخاصة في ممارسة المهارة المهنية والعمل اليدوي غير مرئية في قائمة الفضائل عند أرسطو.

هذا الإغفال عند أرسطو لم يكن خاصاً به، إذ كان جزءاً من الإغفال العام، وإن لم يكن الشامل في ثقافته. فهو مرتبط ارتباطاً حميمياً بشكل آخر من التقييد. فقد كتب أرسطو كما لو أن البرابرة واليونانيين لهم طبائع ثابتة، وبنظره إليهم على هذا النحو قدم لنا من جديد الطبيعة اللاتاريخية لفهمه الطبيعة الإنسانية. فالأفراد، بوصفهم أعضاء من نوع من الأنواع لهم غاية لكن لا يوجد هناك تاريخ لدولة المدينة أو لليونان أو للبشرية يتحرّك نحو غاية. وفعلياً أقول إن التاريخ ليس شكلاً بحثياً محترماً - فهو أقل من الشعر فلسفياً، لأنه يطمح للتعامل مع أفراد، في حين أن الشعر بحسب نظرة أرسطو يتعامل مع الأنماط. وكان أرسطو واعياً وعياً جيداً أن نوع المعرفة التي يعتبرها علمية بالمعنى الحقيقي والتي تؤلف المعرفة (Episteme) أي معرفة الطبائع الجوهرية التي تدرك عبر حقائق شاملة وضرورية، وتكون مستمدة من مبادئ أولى معينة - لا يمكن الحصول عليها من الشؤون الإنسانية إطلاقاً. فعرف

أن التعميمات الملائمة هي تلك التي لا تنطبق إلا Epi To Polu بالقسم الأكبر، وما ذكره عنها يتفق مع ما أكدته سابقاً عن تعميمات العالم الاجتماعي الحديث.

غير أنه بالرغم من هذا الإدراك لم يشعر بحاجةٍ لمتابعة مسألة طبيعتها أكثر مما فعل. وذلك كان مصدر التناقض الظاهري والمفيد أن أرسطو الذي اعتبر أشكال الحياة الاجتماعية لدولة المدينة بأنها معيارية للطبيعة الإنسانية الجوهرية هو نفسه كان خادماً لتلك السلطة الملكية المقدونية التي دمرت دولة المدينة بوصفها متحداً. فأرسطو لم يفهم سرعة زوال دولة المدينة لأنه لم يكن حائزاً إلا على النزر القليل من المعرفة التاريخية أو لأنه لم يكن فاهماً لها. لذا أقول هناك سلسلة كاملة من المسائل التي لم يطرحها، بما فيها تلك التي تتعلّق بطرق إنتقال البشر من العبودية والبربرية إلى صيرورتهم مواطنين في دولة مدينة. فبعض الناس يكون عبيداً بالطبيعة عند أرسطو.

ومع ذلك أقول إنه يبقى صحيحاً القول، إن تلك التقييدات الواردة في وصف أرسطو للفضائل لا يلزم عنها أن تضر بالنظام العام الخاص بفهم موقع الفضائل الإنسانية، ناهيك عن تشويه تعددية العديد من رؤاه الجزئية. وتستحق اثنتان من تلك الرؤى تأكيداً في أي شرح للفضائل. والأولى تقلق بموقع المتعة في الحياة الإنسانية. فوصف أرسطو للمتعة بوصفها تتبع نشاطاً ناجحاً يمكننا من فهم سبب أن يكون مقبولاً النظر إلى المتعة - أو اللذة أو السعادة - على أنها غاية (Telos) الحياة وسبب كون هذا خطأ. فالمتعة التي حددها أرسطو هي تلك التي ترافق، وبصورة بارزة،

تحقيق امتياز أو تفوق في نشاط. ومثل هذا النشاط له أنواع مختلفة جداً، مثل: كتابة شعر أو ترجمة شعر، أو اللعب في ألعاب، وتنفيذ مشروع اجتماعي معقّد ما. وما يعتبر امتيازاً أو تفوقاً يكون نسبياً لمعايير الأداء بالنسبة لأناس مثلنا. لذا، أقول بصورة عامة إن السعي للتفوق معناه استهداف فعل ما سوف يكون ممتعاً، ومن الطبيعي أن نستنتج أننا نسعى للقيام بما يعطينا لذة وأن تلك المتعة أو اللذة أو السعادة هي غاية نشاطنا. غير أنه من المهم أن نذكر أن تلك الأفكار الأرسطية ذاتها التي أوصلتنا إلى تلك النتيجة تمنعنا من القبول بأي نظرة تعتبر المتعة أو اللذة أو السعادة كمعيار يرشد أفعالنا. ولأن المتعة من نوعٍ خاص عالٍ - لقد أكدت على خاص وعلى الصفة المتغايرة للمتعة سابقاً عندما كنت أناقش مذهب المنفعة عند بنتام - تتبع نمطاً مختلفاً من النشاط الناجح، فإن المتعة، من ذاتها، لا توفر لنا سبباً وجيهاً للمبادرة بنمط من النشاط وليس بآخر.

وعلاوة على ذلك أقول إن ما أتمتع به يعتمد على نوعي كشخص، ونوعي كشخص يعود إلى فضائلي ورذائلي. وبعد استبعاد مذهب أرسطو من ثقافتنا مرت فترة زمنية في القرن الثامن عشر صار بمثابة الأمر العادي القول - على الأضرحة وفي الكتابات الفلسفية - إن الفضائل ليست سوى تلك الصفات التي يتفق أن نجدها لذيذة أو نافعة بعامة. وغرابة هذا الرأي تمثل في الحقيقة المفيدة أن ما نجده لذيذاً أو نافعاً يعتمد على نوع الفضائل الموجودة والمرعية في مجتمعنا. لذا، لا يمكن تعريف الفضائل بلغة ما هو لذيذ أو ما هو نافع. ويمكن الرد على هذا القول بوجود صفات نافعة ولذيذة للبشر بوصفهم أعضاء نوعٍ بيولوجي خاص له نوع خاص من البيئة.

فمعيار المنفعة أو اللذة وضعه الإنسان بوصفه (Qua) حيواناً، وقبل أن يكون له ثقافة خاصة من دونها. غير أن القول إن الإنسان من دون ثقافة هو أسطورة. ولا ريب في أن الطبيعة البيولوجية تضع قيوداً على كلّ إمكانية ثقافية، لكن الإنسان الذي لا يحوز إلا على طبيعة بيولوجية هو مخلوق لا نعرف عنه شيئاً. وما نعرف ليس إلا الإنسان المتمتع بذكاء عملي- وهذا كما رأينا هو ذكاء كونته الفضائل- وهو الذي وجدناه في التاريخ. فعلى أساس طبيعة التفكير العملي وفر لنا أرسطو بحثاً آخر ذا صلة حاسمة بميزة الفضائل.

كان شرح أرسطو للتفكير العملي صائباً في أساسياته. فكان له عدد من السمات الأساسية. كانت الأولى متمثلة في إعتبار أرسطو نتيجة قياس عملي نوعاً خاصاً من العمل، ولا شكّ في أن الفكرة التي تفيد أن الحجة المنطقية يمكن أن تنتهي بعمل تسيئ إلى معتقدات هيوم ومن تلاه الفلسفية التي بحسبها لا يمكن إلا للقضايا (أو الجمل، في بعض الترجمات البربرية) أن يكون لها قيم صدق، وتدخل في علاقات الاتساق المنطقي أو التناقض، التي تعرف جزئياً الحجة المنطقية الاستدلالية. غير أن القضايا نفسها لا تحوز على هذه المزايا إلا بفضل قدرتها على التعبير عن معتقدات، والأعمال يمكنها أن تعبر عن معتقدات أيضاً، وإن لم تكن تعابيرها واضحة دائماً مثل الكلام الملفوظ. ولهذا السبب نصاب بحيرة من عدم الاتساق بين أعمال الإنسان وأقواله. وما يحيرنا على سبيل المثال حالة إنسان نعرف عنه ثلاثة أمور، هي: **أولاً**، أنه يريد أن يظل معافى، **ثانياً**، أنه أكد بإخلاص أن التعرّض للبرد والبلل يسيء لصحته وأن السبيل الوحيد للبقاء في حالة دفءٍ ولارطوبة في فصل الشتاء يكون بارتداء معطفه، **وثالثاً**، أنه اعتاد، في فصل الشتاء أن يخرج من دون

معطفه. فعمله يعبر عن اعتقاد غير متسق مع اعتقاداته الأخرى التي عبر عنها. فأي إنسان يكون غير متسق بهذه الطريقة يصير هو أو هي غير مفهومين من الذين حولهم، وحالاً يصير. فنحن لا نعرف كيف نستجيب له، لأننا لا نعود نأمل في تحديد ما يفعل أو ما يعني بما يقول أو كليهما. وهكذا فإن شرح أرسطو للقياس العملي يمكن تأويله بالقول بأنه يوفر بياناً بالشروط الضرورية للعمل الإنساني المعقول، وذلك، يجب أن ينطبق على أي ثقافة إنسانية معترف بها. إذاً، للعقل العملي، بحسب نظرة أرسطو، عناصر جوهرية أربعة. فهناك، وقبل كلّ شيء، حاجات وأهداف الفاعل المفترض وجودها في تفكيره لكنّها غير معبر عنها في هذا التفكير. ومن دون هذه لا يكون هناك سياق للتفكير، كما أنَّ المقدمتين المنطقيتين الكبرى والصغرى لا تستطيعان بما فيه الكفاية أن تحددا نوع العمل الذي على الفاعل أن يفعله. والعنصر الثاني هو المقدمة الكبرى، أي القول المفيد أن عمل كذا وكذا أو الحيازة على كذا وكذا هو نمط الأشياء الجيد لكذا وكذا أو الذي يحتاجه كذا وكذا (حيث يكون الوصف الأخير شاملاً الفاعل الذي يلفظ القياس المنطقي). والعنصر الثالث يشمل المقدمة الصغرى، حيث يؤكّد الفاعل المعتمد على حكم الإدراك الحسي أن ذلك مثل أو مناسبة من النوع المطلوب. والنتيجة هي العمل كما سبق لي أن ذكرت.

يعيدنا هذا الشرح إلى مسألة العلاقة بين الذكاء العملي والفضائل. وذلك لأن الأحكام التي توفر المقدمات للتفكير العملي للفاعل سوف تحتوي على أحكام تتعلّق بما هو الأفضل لإنسان مثله أن يفعل وأن يكون، وقدرة الفاعل على صياغة مثل تلك الأحكام والعمل بحسبها سيعتمد على نوع من الفضائل الأخلاقية والرذائل

التي نؤلف شخصيته أو شخصيتها. والطبيعة الدقيقة لتلك الرابطة لا يمكن توضيحها إلا بشرح للتفكير العملي يكون أكمل مما قدمه لنا أرسطو، إذا كان شرحه موجزاً بشكل بارز ويحتاج إلى إعادة صياغة وتأويل. غير أنه قال بما فيه الكفاية ما يبين لنا كيف أن العقل لا يستطيع أن يكون خادماً للعواطف في نظرة. وذلك لأن ما تدور حوله الأخلاق هو تربية العواطف لتكون على إتساق مع ما يحدده التفكير النظري بأنه غاية (Telos) والتفكير العملي بوصفه العمل الصحيح الذي يعمل في كلّ زمن وكل مكان.

حددنا، في سياق هذا الشرح عدداً من النقاط يمكن فيها وضع شرح أرسطو للفضائل موضع الشكّ بشكل خطير. وبعض هذه تتعلّق بأجزاء من نظرية أرسطو لا يقتضي رفضها فقط، وإنما يجب أن لا يحمل رفضها معه أي تداعيات كبيرة على مواقفنا من نظريته كلها. وهذا ما كان كما ذكرت في مسألة دفاع أرسطو عن العبودية الذي لا يمكن الدفاع عنه. غير أنه في ثلاث مناطق تطرح أسئلة تهدد بالخطر البناء الأرسطي كلّه، ما لَمْ يمكن الإجابة عليها بطريقة مقنعة. وأولها يتعلق بطريقة أرسطو التي بحسبها تفترض الغائية البيولوجيا الميتافيزيقية، عنده. فإذا رفضنا تلك البيولوجيا كما يجب علينا فهل تظل هناك طريقة بها يمكن استبقاء الغائية؟

بعض الفلاسفة الأخلاقيين الحديثين المتعاطفين بعمق مع شرح أرسطو للفضائل لم يجد مشكلة هنا. فقد قيل إن كلّ ما نحن بحاجة إلى توفيره بغية تسويغ أي شرح للفضائل والرذائل هو وصف عام جداً عما يعنيه الازدهار والسعادة الإنسانيين. عندئذٍ يمكن

وصف الفضائل وصفاً كافياً بالقول، إنها تلك الصفات الضرورية لإنشاء مثل ذلك الازدهار والسعادة وتعزيزها، وذلك، لأنه مهما كانت خلافاتنا التفصيلية حول ذلك الموضوع، يجب أن نكون قادرين على الاتفاق اتفاقاً عقلانياً على ما تعني الفضيلة وما تعني الرذيلة. هذه النظرة تتجاهل موقع النزاعات العميقة في تاريخنا الثقافي حول ما يعنيه الازدهار والسعادة الإنسانيين، والطريقة التي بها تولد المعتقدات المتنافسة والمتناقضة حول ذلك الموضوع قوائم متناقضة للفضائل. أرسطو ونيتشه، وهيوم والعهد الجديد أسماء تمثل التعارضات القطبية في هذه المسائل. لذا، فإن أي شرح غائي كافٍ لا بُدَّ من أن يوفر لنا وصفاً واضحاً ويمكن الدفاع عنه، للغاية (Telos) وأي شرح أرسطي كافٍ يجب أن يوفر وصفاً غائياً يمكن أن يحلّ محل البيولوجيا الميتافيزيقية عند أرسطو.

منطقة الشكّ الثانية تختص بعلاقة الأخلاق ببنية دولة المدينة (Polis) فإذا كان مقدار كبير من تفاصيل شرح أرسطو للفضائل يفترض البيئة التي عفى عليها الزمان منذ مدة طويلة، بيئة العلاقات الاجتماعية لدولة المدينة القديمة، فكيف يمكن صياغة المذهب الأرسطي ليكون موجوداً في عالم لا يوجد فيه دول مدينية؟ وبوضعنا المسائل بطريقة أخرى نقولَ: هل يمكن أن يكون الإنسان أرسطياً، ويعتبر دولة المدينة، في منظور تاريخي واحدة - حتّى ولو كانت مهمة جداً - في سلسلة من الأشكال الاجتماعية والسياسية فيها وخلالها يمكن إيجاد الذات التي تمثل الفضائل، والتي فيها يمكن لتلك الذات أن تجد ميدانها؟

ثالثاً، هناك المسائل التي تطرحها وراثة أرسطو لمعتقد أفلاطون

بوحدة وانسجام نفس الفرد ودولة المدينة وإدراك ما تلا للنزاع الذي يجب تحاشيه أو إدارته. وأفضل ذكر أوّلى للمسألة التي أطرحها هو بمفردات المجابهة بين أرسطو وسوفوكليس فكما قلت سابقاً رأى أرسطو أن الشكل المأسوي للرواية يكون عندما يكون لدينا بطل يتصف بعيب من العيوب، عيب في الذكاء العملي ينشأ من حيازة ناقصة على فضيلة ما أو ممارسة ناقصة لها. وفي عالم يكون فيه كلّ واحد صالحاً بما فيه الكفاية، لا يوجد بطل مأسوي لتصويره. والواضح هو أن أرسطو استمدّ هذه النظرة، جزئياً من بسيكولوجياه الأخلاقية، وجزئياً من قراءته الخاصة للرواية الماسوية، وبخاصة، أوديبس ركس (Oedipus Rex) ومع ذلك أقول، إذا كان شرحي السابق لسوفوكليس صحيحاً، فإن البسيكولوجيا الأخلاقية عند أرسطو أدت به إلى إساءة قراءة لسوفوكليس. وذلك، لأن النزاعات في المأساة قد تتخذ، وبصورة جزئية الشكل الذي تتخذه، بسبب العيوب عند أنتيغون وفيلوكتيتس غير أن ما يؤلّف التعارض المأسوي لهؤلاء الأفراد ونزاعهم هو نزاع الخير مع الخير في المجابهة بينهم السابقة لأي مزايا فردية والمستقلة عنها، وكان أرسطو فاقد البصر وكان لا بُدَّ من أن يكون كذلك بالنسبة لهذه الناحية من المأساة، في كتابه: **بويتيكا** (*Poetics*)، وغياب هذه النظرة الخاصة بمركزية التعارض والنزاع في الحياة الإنسانية أخفى عن أرسطو أيضاً مصدراً مهماً للتعليم الإنساني ووسطاً مهماً خاصاً بالممارسة الإنسانية للفضائل.

وقد حثنا الفيلسوف الاسترالي جون أندرسون (John Anderson) أن لا نسأل حول المؤسسة الاجتماعية: أي غاية أو قصد تخدم؟ بل ما نوع النزاعات التي هي مشهدها؟ (Passmore

1962, p. xxii) ولو أن أرسطو سأل هذا السؤال عن دولة المدينة (Polis) وعن الفاعل الفرد لكان لديه مصدر إضافي لفهم الصفة الغائية للفضائل وللأشكال الاجتماعية التي توفرها لها البيئة. وذلك، لأن بصيرة أندرسون - وهي بصيرة سوفوكليسية - هي التي أفادت أنه عبر النزاع، وأحياناً عبر النزاع وحده نحن نتعلم ما هي غاياتنا ومقاصدنا.

الفصل الثالث عشر

مظاهر ومناسبات قروسطية

ترانا نعود إلى كتاب عاملين في التقليد الأرسطي بمجموعة من الأسئلة التي سبقت صياغتها. غير أننا قبل أن نطرح هذه الأسئلة التي سبقت صياغتها. وغير أننا قبل أن نطرح هذه الأسئلة على كتاب قروسطيين معينين من المهم وضع ملاحظتين أوليتين. أولاهما التأكيد على الحقيقة المفيدة أن تقليد التفكير بالفضائل التي أحاول أصفها يجب عدم خلطه مع ذلك التقليد الأضيق للمذهب الأرسطي الذي يمثل ببساطة في تعليق على نصوص أرسطو وتفسيرها. وعندما تكلّمت في البداية عن التقاليد الذي أنا معني به في الفصل الخامس وظفت التعبير المضلل وهو الأخلاق الكلاسيكية لأن كلمة كلاسيكية واسعة بشكل غير معقول، كما أنَّ كلمة أرسطية ضيقة بشكل غير معقول. غير أنه مع أن التقليد لا يسهل تسميته، فإن معرفته ليست بالأمر الصعب. فبعد أرسطو استعمل التقليد بشكل دائم الأخلاق النيقوماخية (Nicomachean Ethics) بوصفها نصوصاً أساسية كلّما أمكنه ذلك، لكنه لم يخضع لأرسطو خضوعاً كلياً. وذلك، لأنه التقليد يضع نفسه دائماً في علاقة حوار مع أرسطو، وليس في علاقة قبول بسيطة.

وبعد أرسطو بثمانمائة أو تسعمائة سنة عندما طلق العالم الحديث النظرة الكلاسيكية للطبيعة الإنسانية - ومعها نهاية مقدار كبير كان مركزياً للأخلاق - فإنّه طلقها فعلياً بوصفها مذهباً أرسطياً بالضبط. وكان الذي أطلق النغمة قول لوثر واصفاً أرسطو بأنه، ذلك المهرج الذي ضلل الكنيسة، وعندما شرح هوبس (Hobbes) حركة الإصلاح الديني رآها جزئياً حزم الفضيلة وشدها في القسس، وجزئياً بسبب جلب فلسفة وعقيدة أرسطو وإدخالهما في الدين، (Leviathan, 1, 12). والواقع - وهذه هي الملاحظة الأولية الثانية التي لا بُدَّ من وضعها - هو أن العالم القروسطي جابه أرسطو في وقت متأخر نسبياً، وحتّى الأكويني لم يصادفه إلا في الترجمة، وعندما صادفه كان الذي قدمه في أفضل الحالات مجرد حلّ جزئي للمسألة القروسطية التي سبق ذكرها تكراراً. وتمثلت تلك المسألة في كيفية تربية وتمدين الطبيعة الإنسانية في ثقافة فيها تكون الحياة الإنسانية في خطر التمزق مصدره النزاع بين مثل عليا عديدة بشكل غير معقول، وأساليب حياة كثيرة بشكل غير معقول.

ومن بين جميع طرائق التفكير الأسطورية التي وضعت قناعاً على القرون الوسطى وأخفتها عنا، لا وجود لمضلل أكثر من ذلك الذي يقدم صورة ثقافة مسيحية موحّدة ومتماسكة، ولم يحصل هذا لأن الانجازات القروسطية كانت يهودية وإسلامية أيضاً. والثقافة القروسطية من حيث وحدتها كانت عبارة عن توازن هشّ ومعقّد لعناصر متفاوتة ومتنازعة. ولفهم موقع النظرية والممارسة الخاصين بالفضائل فيها يلزم معرفة عددٍ من أنواع مختلفة ومتنازعة في الثقافة القروسطية، وكل واحدٍ منها يفرض توتراته على الكُلّ.

والأوّل هو الذي نشأ من الحقيقة المفيدة أن المجتمع القروسطي بطرق متعددة كان قد حقق انتقاله مما كنت قد دعوته مجتمع البطولة سابقاً. فالألمان، والأنجلوساكسونيون، والنرويجيون، والآيسلانديون، والأيرلنديون وسكان الويلز، كلّ واحد منهم كان له ماضٍ سابق للمسيحية ليتذكره، كما أنَّ الكثير من أشكالهم الاجتماعية والكثير من أشعارهم وقصصهم تضمنت، ذلك الماضي. وغالباً ما حصل أن تلك الأشكال والقصص حُوّلت الى المسيحية لكي يظهر الملك الوثني المحارب كفارس مسيحي، ومن دون تغيير وغالباً ما كانت العناصر المسيحية والوثنية تتواجد معاً، بدرجات مختلفة من التسوية والتوتر، كما تواجدت قيم هوميروس مع قيم دولة المدينة في القرن الخامس. وفي أحد أجزاء أوروبا لعبت القصص الآيسلاندية البطولية نفس الدور الموجود في قصائد هوميروس، وفي جزء آخر كانت هناك Tain Bó Cuailnge وقصص فيانَّ (Fianna) وفي جزء ثالث دورة آرثر (Arthur) المسيحية. وهكذا نجد أن ذكرى المجتمع البطولي موجودة في التقليد الذي حددته مرتين: مرة كخلفية للمجتمع الأثيني في القرنين الخامس والرابع، ومرة أخرى في خلفية القرون الوسطى في ذروتها. وهذا الوجود المزدوج هو الذي جعل النظرة الأخلاقية لمجتمع البطولة نقطة البداية الضرورية للتفكير الأخلاقي في التقليد الذي نحن معنيون به. لذا، فإن النظام القروسطي لا يستطيع أن يرفض القائمة البطولية للفضائل. فالإخلاص للأسرة وللأصدقاء، والشجاعة اللازمة للحفاظ على المنزل أو بعثة عسكرية والطاعة التي تقبل الحدود الأخلاقية وما يفرضه النظام الكوني هي فضائل رئيسيّة،

وهي معرفة جزئياً بلغة المؤسسات، مثل قانون الثأر في قصص البطولة الآيسلاندية.

في القانون الألماني القروسطي، على سبيل المثال، لا يعتبر القتل جريمة إلا عندما يكون قتلاً سرياً لشخص غير معروف. وعندما يقتل شخص معروف شخصاً معروفاً آخر، فقانون الجريمة لا يتدخل إذ يتحقق الانتقام من قريبٍ، ويعتبر ذلك بمثابة الرد المناسب. ويبدو أن هذا التمييز بين صنفين من القتل بقي في إنجلترا إلى حكم إدوارد الأوّل، وليس هذا مجرد مسألة قانونية مقابل الأخلاق. فتحويل المجتمع القروسطي إلى مجتمع أخلاقية يمثل بالضبط في خلق أصناف عامة من الحقّ والباطل وأشكال عامة من فهم الحقّ والباطل - ومنها مجموعة قوانين - يمكنها أن تحل محل روابط الوثنية السابقة وتمزقاتها. وبنظرة تذكرية إلى الوراء، أقول إن المحاكمة بالتعذيب بدت لكتاب حديثين كثيرين خرافية لكن عندما أدخلت المحاكمة بالتعذيب لأول مرة كانت وظيفتها أيضاً بالضبط وضع أعمال الباطل الحاصلة في الحياة الخاصة والمحلية في بيئة عامة وكونية بطريقة جديدة.

لذا أقول، إنه عندما طرحت بوضوح مسألة علاقة فضائل الوثنية بالفضائل المسيحية من قبل الثيولوجيين والفلاسفة، فقد تعدي طرحها أن يكون طرحاً لمسألة نظرية. فالذي أحدث المسألة النظرية كان مناسبة إعادة اكتشاف النصوص الكلاسيكية ومجموعة غريبة متنوعة من النصوص الكلاسيكية - ماكروبيوس (Macrobius) شيشرون (Cicero) فيرجيل (Virgil) غير أن الوثنية

التي تَعاركَ معها باحثون مثل جون سالزبوري (John of Salisbury) وبيتر أبيلادر (Peter Abelard) أو وليام كونشيس (William of Conches) فقد كانت جزئياً في داخلهم وفي مجتمعهم، ولو بشكل آخر غير المشكل الخاص بالعالم القديم. وعلاوة على ذلك، كان يجب أن تترجم الحلول التي اقترحوها وتحول إلى منهاج دراسي لا يكون لمدارس جماعات الكاتدرائية أو لكهنة منظمين تابعين لها فقط، وإنما للجامعات أيضاً. وقد صار بعضهم يدرس الأقوياء: فتوماس بيكت (Thomas Becket) درس في باريس في حين كان أبيلارد يعلم وكان وليام كونشيس معلماً خاصاً لملك إنجلترا هنري الثاني. وقد يكون وليام كونشيس هو الذي كتب (*Moralium dogma philosophorum*)، وهو كتاب مدرسي مدين في معظمه لكتاب شيشرون (De officiis)، ومدين كثيراً لكتاب كلاسيكيين آخرين.

هذا القبول للتقليد الكلاسيكي ولو بشكل جزئي ومبعثر مستعاد كان ولا شكّ متعارضاً تماماً مع نمط من أنماط التعليم المسيحي الذي كان ذا نفوذ وبدرجات مختلفة عبر القرون الوسطى، والذي استبعد كلّ التعليم المسيحي الذي كان ذا نفوذ بدرجات مختلفة عبر القرون الوسطى، والذي استبعد كلّ التعليم الوثني بوصفه من عمل الشيطان، وسعى لأن يجد في الكتاب المقدس المرشد الكلي الكفاية. والوقع هو أن لوثر (Luther) كان الوريث لهذا التقليد القروسطي. غير أن استبعاداته السلبية تركت مسألة شكل الحياة المسيحية في القرن الثامن عشر، أو في أي عالم اجتماعي آخر غير ممكن حلها. فالمسألة هي مسألة ترجمة رسالة الكتاب المقدس

إلى مجموعة من التمييزات المفضلة والخاصة من بين خيارات معاصرة، ولهذا العمل يحتاج الإنسان أنماطاً من التصورات وأنماطاً من البحث لم يجعلها الكتاب المقدس نفسه متاحةً.

ولا ريب في وجود أوقات وأماكن لا يستحق فيها ما يقدمه العالم العلماني المعاصر سوى الرفض الكامل، وهو نوع من الرفض الذي به واجهت المجتمعات المسيحية واليهودية في الإمبراطورية الرومانية الطلب بأن يعبدوا الإمبراطور. تلكم كانت لحظات الاستشهاد. غير أنه ولفترات طويلة للتاريخ المسيحي لم يكن هذا الخيار، إما/ أو، هو الخيار الذي واجه به العالم الكنيسة، فليست المسألة مسألة كيفية الموت كشهيد، وإنما هي كيفية العلاقة مع أشكال الحياة اليومية التي على المسيحي أن يتعلمها.

وقد طرح كتاب القرن الثاني عشر هذه المسألة بلغة الفضائل. فكيف يمكن ربط ممارسة الفضائل الرئيسيّة الأربع: العدالة، والحكمة، والاعتدال والشجاعة بالفضائل الثيولوجية - الإيمان، والأمل والمحبة؟ ومنذ بداية عام 1300 كان هذا التصنيف للفضائل موجوداً في اللغة العادية وفي كتابات الكتاب اللاتينيين.

كان التمييز الرئيسي الذي وضع لخدمة الإجابة على هذا السؤال في كتاب أبيلارد (Abelard) **الأخلاق** (*Ethics*) المكتوب في عام 1138، وهو التمييز بين الرذيلة والخطيئة. فما اعتبره أبيلارد تعريفاً أرسطياً للفضيلة، والذي نقل إليه عبر بوثيوس (Boethius) تمّ توظيفه لتوفير تعريف للرذيلة. وفي مكان آخر في كتاب أبيلارد: **حوار بين فيلسوف ويهودي ومسيحي** (*Dialogue Between*

(*a Philosopher, a Jew and a Christian*) وضع الفيلسوف الذي مثل صوت العالم القديم، وقوائم، وعرف الفضائل الرئيسيّة بمفردات شيشرون وليس بمفردات أرسطو. ولم يكن إتهام أبيلارد للفيلسوف يتعلق بخطأ يقيني قاطع، فالذي أكد عليه هو أخطاء الحذف في النظرة الأخلاقية الوثنية، ونقص الشرح الوثني للفضائل، وحتّى في أفضل الأشكال التمثيلية له. ويعزى هذا النقص إلى عدم كفاية مفهوم الفيلسوف الخاص بعلاقة الإرادة الإنسانية بالخير وبالشرّ. غير أن ما رغب أبيلارد في التأكيد عليه كان الأمر الأخير.

ما تتطلبه المسيحية ليس مفهوماً لنواقص الشخصية أو الرذائل، وإنما أرادت مفهوماً لانتهاكات القانون الإلهي للخطايا. فقد تكون شخصية الفرد في أي وقت مؤلّفة من فضائل ورذائل، وهذه النزعات ستفرض على الإرادة لتتحرّك في جهة أو أخرى. غير أنه سيكون متاحاً للارادة بصورة دائمة أن توافق على تلك النزعات أو لا توافق عليها. والحيازة على الرذيلة لا تلزم القيام بأي عمل خاطئ. فكلّ شيء يعتمد على صفة الفعل الداخلي للإرادة. لذلك فإن الشخصية التي هي ساحة الفضائل والرذائل تصير ظرفاً خارجياً بالنسبة للإرادة. وساحة الأخلاق الحقيقية هي الإرادة، والإرادة وحدها.

عملية توجيه الحياة الأخلاقية إلى الداخل وتأكيدها على الإرادة والقانون لا تعود فقط إلى نصوص **العهد الجديد** (*New Testament*) وإنما للرواقية (Stoicism). فيجدر النظر في السلف الرواقي لكي نبرز التوتر بين أي أخلاق تقول بالفضائل ونمط من أخلاق القانون.

فبحسب النظرة الرواقية، وخلافاً للنظرة الأرسطية، تعتبر الفضيلة (Aretê) وبصورة جوهرية، تعبيراً مفرداً، وحيازة الفرد عليها كلية أو هي لاشيء. فأما أن يكون الفرد حائزاً على ذلك الكمال الذي تتطلبه Aretê الفضيلة Virtus وBonestas هما ترجمان لاتينيتين [أو لا]. وبالفضيلة يكون للمرء جدارة أخلاقية، ومن دونها لا يكون له. فلا وجود لدرجات متوسطة. وبما أن الفضيلة تتطلب حكماً صحيحاً، فإن الرجل الفاضل هو الرجل الحكيم أيضاً، وفقاً للنظرة الرواقية. غير أنه ليس بالناجح، بالضرورة، أو بالفعال في أفعاله. فالقيام بما هو حقّ لا يعني بالضرورة إنتاج لذة أو سعادة وصحة جسدية أو عالمية، أو أي نجاح آخر. فأي من هذه الأمور ليس خيراً حقيقياً، فهي خيرات لأنها فقط تعتمد على إدارة الفاعل لعمل صحيح بارادة مشكلة بطريقة صحيحة. فمثل هذه الإرادة خيرة بصورة مطلقة. فإن الرواقية تخلت عن أي فكرة للغاية (Telos) .

المعيار الذي يجب أن تتطابق معه إرادة فاعلة بشكل صحيح هو القانون المتضمنة في الطبيعة ذاتها، ألا وهو النظام الكوني. فالفضيلة هي التطابق مع القانون الكوني في النزعة الداخلية وفي السلوك الخارجي. وهذا القانون واحد ولا يتغير وهو لجميع الكائنات العاقلة، فليس له علاقة بالخصوصية أو بالظرف المحليين. فالإنسان الفاضل مواطن في العالم، وعلاقته بجميع الكليات الأخرى، بالمدينة، والمملكة أو الإمبراطورية هي علاقة ثانوية وعرضية. وهكذا فإن الرواقية تدعونا لأن نقف ضدّ عالم الظروف الفيزيائية والسياسية، في ذات الوقت الذي تتطلب منا أن نسلك سلوكاً متطابقاً مع الطبيعة: فهناك أعراض تناقض منطقي ظاهري هنا، وهي غير مضللة.

وذلك لأن الفضيلة من ناحيةٍ تجد هدفها ومرادها خارج نفسها. فالعيش في حياة جيدة معناه العيش في حياة مقدسة، لأن الحياة الجيدة لا تعني خدمة الأهداف الخاصة للفرد، وإنما خدمة النظام الكوني. ومع ذلك فإن العمل الصحيح في كلّ حالة فردية يكون ما هو صحيح لذاته. فتتلاشى تعددية الفضائل ونظامها الغائي في الحياة الصالحة - كما فهمها أفلاطون وأرسطو وسوفوكليس وهوميروس. فقد حلت محلّها أحادية فضيلة بسيطة. فليس بالأمر المفاجئ أن لا يتمكن الرواقيون وأتباع أرسطو المتأخرون أن يعيشوا في حالة من السلام الجدلي فيما بينهم.

لم تكن الرواقية مجرد حدث في الثقافة اليونانية والرومانية، وهذه حقيقة لا يطالها الشكّ، فهي وضعت النموذج لجميع الأخلاقيات الأوروبية اللاحقة التي أحدثت فكرة القانون، كفكرة مركزية بطريقة أزاحت مفاهيم الفضائل. وفي ضوء نقاشي في الفصل السابق للعلاقة بين ذلك الجزء من الأخلاق الذي يمثل في قواعد القانون السلبية المحظرة وذلك الجزء المتعلق بالخيرات الإيجابية التي تدفعنا الفضائل اليها، لا بُدَّ من ذلك أن يبدو ذلك النمط من التعارض مذهلاً، بالرغم من أن التاريخ الأخلاقي اللاحق جعلنا نألفه لدرجة لا تجعلنا في حالة لا نتعرض فيها للذهول. ولقد سبق لي أن قلت إن المتحد الاجتماعي الذي يتصور حياته موجهة نحو خير مشترك يوفر لذلك المتحد مهمات مشتركة يحتاج لأن يصوغ حياته الأخلاقية بمفردات الفضائل والقانون كليهما. هذه الفكرة قد تكون مفتاحاً لما حدث في الرواقية، لأنه في ضوء اختفاء مثل ذلك الشكل من المتحد، وتماماً مثل ذلك الاختفاء الذي

حصل باستبدال دولة المدينة كشكل للحياة السياسية بالمملكة المقدونية أولاً، وبالإمبراطورية (Imperium) الرومانية لاحقاً، فإن أي علاقة معقولة بين الفضائل والقانون ستختفي. وهذه لن تكون خبرات عامة مشتركة حقيقية، فالخيرات الوحيدة هي خيرات الأفراد. وإن أي سعي وراء أي خير خاص، والذي غالباً ما يكون، ولا بُدَّ من أن يكون في هذه الظروف، عرضةً للصدام مع خيرات الآخرين، وسوف يبدو متعارضاً مع متطلبات القانون الأخلاقي. لذا إذا تمسكت بالقانون علي أن أكبح الذات الخاصة. والغرض من القانون لا يمكن أن يكون تحقيق خير ما يتعدى القانون، إذ لا وجود لمثل هذا الخير. فإذاً صحّ كلامي، فإن الرواقية كانت استجابةً لنمط واحد من التطور الاجتماعي والأخلاقي، فهي نمط من التطور توقع بشكل بارز بعض مظاهر الحداثة. لذا علينا أن نتوقع عودة الرواقية، والحقّ أقول إننا نرى عودتها وفعلياً نراها.

والحقّ يقال، إنه، عندما تبدأ الفضائل تفقد موقعها الرئيسي، فإن نماذج التفكير والعمل الرواقية تعود إلى الظهور، وحالاً تعود. فتبقى الرواقية إحدى الإمكانيات الأخلاقية الباقية داخل ثقافات الغرب. وكونها لم توفر النموذج الوحيد والأهم لأولئك الأخلاقيين الذين كان عليهم لاحقاً أن يدخلوا مفهوم القانون الأخلاقي في كلّ الأخلاق أو في معظمها، يعود إلى الحقيقة المفيدة أن أخلاقاً قانونية أخرى، أكثر صرامةً، هي أخلاق اليهودية، حولت العالم القديم. وطبعاً، نقصد اليهودية بصورة المسيحية هي التي عمت. غير أن الذين فهموا المسيحية بأنها يهودية بصورة جوهرية أدركوا في عداداتهم حقيقةً مخفيةً عن كثيرين من الذين يمكن أن يكونوا

أصدقاء المسيحية. وذلك لأن التوراة ظلت القانون الذي لفظه الرب في العهد الجديد كما في العهد القديم. وبحسب نظرة العهد الجديد كما في العهد القديم. وبحسب نظرة العهد الجديد، يسوع بوصفه المسيح هو، كما أكد مجلس ترنت (Council of Trent) في مرسوم واضع القانون كما هو الوسيط بيننا ومن نطيع. وقد كتب كارل بارت (Karl Barth) **قائلاً: إذا لم يكن هو القاضي، فهو لن يكون** المخلص، وكان بهذا القول على الأقل متفقاً مع ترنت (Trent) (*K. D.* IV 1, p. 216).

والسؤال هو: إذاً، كيف يمكن ربط أخلاق قانون لا يمكن تغييره بأي مفهوم للفضائل؟ ويعتبر المعاصرون تراجع أبيلارد (Abelard) إلى داخل الذات بمثابة رفض لمواجهة المهمات التي وفرت البيئة لطرح ذلك السؤال. وكما كنا قد رأينا بدا العالم الاجتماعي الخارجي عند أبيلارد مجرد مجموعة من الظروف الطارئة والعرضية، لكن لمعاصري أبيلارد ولكثيرين منهم بدت تلك الظروف هي التي تحدّد المهمة الأخلاقية. وذلك لأنها لا تقيم في مجتمع حيث يسلم بالظروف الخاصة بالمؤسسات غالباً، فقد كان القرن الثاني عشر الزمن الذي ولدت فيه المؤسسات. فلم يكن بالأمر الطارئ أن ينشغل جون سالزبوري (John of Salisbury) بمسألة صفة رجل الدولة. وما بقي مما يجب إبتداعه في القرن الثاني عشر هو نظام مؤسسات يمكن فيه سماع متطلبات القانون الإلهي وممارسته في مجتمع مدني علماني خارج الأديرة. وهكذا، صارت مسألة الفضائل مسألة لا مهرب منها: فأي نوع من البشر يمكن أن يقوم بذلك؟ وأي نوع من التربية يمكن أن يربى هذا النمط من البشر؟

قد يكون ممكناً بلغة هذه الأسئلة فهم الفرق بين أبيلارد من جهة، وألان ليل (Alan of Lille) على سبيل المثال، من جهة أخرى. ففي كتاباته في سبعينات عام 1170، لم يعتبر ألآن الكتاب الوثنيين ممثلين نظاماً أخلاقياً منافساً بقدر ما وفروا مصادر للإجابة على مسائل سياسية. فكانت الفضائل التي عالجها الكتاب الوثنيون هي الصفات المفيدة في خلق نظام اجتماعي دنيوي واستبقائه. فعل الخير يستطيع أن يحولها إلى فضائل حقيقية التي ممارستها تؤدي بالإنسان إلى نهاية فوق طبيعية وسماوية. وهكذا شرع ألان بحركة هدفت إلى التركيب بين الفلسفة القديمة والعهد الجديد. وقد سبقت معالجته لنصوص أفلاطون وشيشرون توظيف الأكويني (Aquinas) لأجزاء من أرسطو لم تصبح متاحةً إلا في القسم الأخير من القرن الثاني عشر وفي القرن الثالث عشر، لكن ألان، خلافاً للإكويني، أكد على المظهر السياسي والاجتماعي للفضائل.

فما هي المسائل السياسية التي يتطلب حلها ممارسة فضائل؟ إنها مسائل المجتمع التي تكون فيه الإدارة المركزية والمنصفة للعدالة، الجامعات ووسائل التعليم والثقافة ونوع الكياسة واللطف التي تنتمي إلى الحياة الحضرية، كلها ما تزال في عملية الخلق والإنشاء. فالمؤسسات التي ستحفظها ما تزال، وفي معظمها قيد الإبداع. والفضاء الثقافي الذي يمكن أن توجد فيه يجب تحديده بين المطالب الجزئية للمجتمع المحلي الريفي العاطفي الذي يهدد بامتصاص كلّ شيء وتحويله إلى عرفٍ، والسلطة المحلية والمطالب الشاملة للكنيسة. أما المصادر المتاحة لهذا العمل فهي ضئيلة: مؤسسات النظام الاقطاعي، ونظام الأديرة والرهبنة، واللغة

اللاتينية، وأفكار نظام روماني وقانون روماني، والثقافة الجديدة الخاصة بنهضة القرن الثاني عشر: فكيف تستطيع ثقافة ضئيلة أن تضبط سلوكاً بذلك المقدار وتبتدع مؤسسات بتلك الكثرة؟

جزء من الجواب نصوغه كما يأتي: عن طريق خلق الأنواع **الصحيحة من التوتر أو النزاع، الخلاق لا المخرب بشكل إجمالي، وفي المدى الطويل بين ما هو مدني علماني ومقدس، ومحلي وقومي، ولاتيني ولغوي عادي، وريفي وحضري. ففي بيئة مثل هذه** النزاعات تستمر التربية الأخلاقية، ويضفى على الفضائل قيمةً ويعاد تعريفها. ولا بُدَّ من التأكيد على ثلاث نواح لتلك العملية، وذلك عبر النظر وبشكل متتالٍ في فضائل الولاء والعدالة، والفضائل العسكرية وفضائل فروسية وفضائل النقاء والصبر.

ليس صعباً أن ندرك الموقع الرئيسي للولاء الذي كان واجباً في الأنظمة التراتبية لمجتمع الإقطاع. كما ليس صعباً أن نفهم الحاجة إلى العدالة في مجتمع ذي مطالب متنافسة متحرّكة وذي ظلم سهل. غير أن السؤال هو: الولاء لمن؟ والعدالة ممن؟ فلننظر في النزاع الذي نشب بين الملك هنري الثاني، ملك إنجلترا ورئيس الأساقفة توماس بيكيت (Thomas Becket) فكلّ واحد منهما كان ذا طاقة، ومزاج حاد وعنف. وكل واحد منهما مثل قضية كبيرة. فمع أن هنري كان مهتماً بشكل رئيسي في زيادة السلطة الملكية، فإن الطريقة التي حقق بها ذلك تمثلت في توسيع حكم القانون، بمعنى أساسي إذ استبدل الإقطاعات، والمساعدة الذاتية والعرف المحلي، بنظام مستمر مركزي منصف وعادل مؤلّف من محاكم

وموظفين لم يسبق له مثيل. أما بيكيت فقد مثل بدوره أكثر من مجرد مناورات السلطة الكنسية، مهما كان مقدار ما أشغلته، إذ كان في داخل التأكيد الذاتي على السلطة الأسقفية والبابوية الزعم بأن القانون البشري هو ظلّ القانون الإلهي، وأن المؤسسات القانونية تتضمن فضيلة العدالة. لقد مثل بيكيت اللجوء إلى المعيار المطلق الذي يتجاوز جميع المدونات القانونية المدنية العلمانية والجزئية.

فوفقاً لهذه النظرة القروسطية كما في النظرة القديمة، لا وجود لمكان للتمييز الليبرالي الحديث بين القانون والأخلاق، ولا وجود لمكان للتمييز بسبب ما تشارك فيه المملكة القروسطية دولة المدينة (Polis)كما تصورهما أرسطو. فقد كان تصورهما كمتحدين يسعى فيهما الناس، مترافقين، وراء الخير الإنساني، وليسا كموفرين الميدان الذي لا يسعى فيه كلّ فرد وراء خيرة أو خيرها الخاص.

وينتج عن ذلك أنه في الكثير من العالمين القديم والقروسطي، كما في مجتمعات عديدة أخرى قبل الزمن الحديث، كان الفرد يعرف ويكون بأدواره أو بأدوارها، تلك الأدوار التي تربط الفرد بالمتحدات التي فيها وعبرها وحدها يجب الحصول على الخيرات الإنسانية، فأنا أواجه العالم كأحد أفراد هذه الأسرة، هذا المنزل، وهذه العشيرة، وهذه القبيلة، وهذه المدينة، وهذه الأمة، وهذه المملكة. فلا يوجد ما يفيد، انني منفصل عن هذه. وعلى هذا يمكن الرد بالقول: وماذا عن نفسي الخالدة؟ لا ريب في أني في عين الله فرد، وسابق لأدواري، ومنفصل عنها. هذا الرد يتضمن إساءة تصوّر ينشأ جزئياً من خلط بين عقيدة أفلاطون الخاصة بالنفس وعقيدة

المسيحية الكاثوليكية. فعند الأفلاطوني لاحقاً عند الديكارتي لا بُدَّ من أن تكون النفس السابقة لكلّ وجود جسدي واجتماعي حائزةً على هوية سابقة لكلّ الأدوار الاجتماعية، لكن الجسد والنفس عند المسيحي الكاثوليكي وقبله عند الأرسطي ليسا جوهرين متصلين. فإنا جسدي وجسدي اجتماعي وأنا ولدت لهذين الوالدين في هذا المجتمع وبهوية اجتماعية معينة. أما الفرق عند المسيحي الكاثوليكي فهو في القول إنه مهما كان المتحد الأرضي الذي أنتمي إليه، فإني أيضاً عضو في مجتمع أبدي سماوي لي فيه دور أيضاً وهو مجتمع تمثله الكنيسة على وجه البسيطة. ولا ريب في أنه يمكن أن أكون مطروداً من أي شكل من أشكال المتحد الاجتماعي، وأتخلى عن مكاني فيه، فيمكن أن أصبح منفياً وغريباً ومتجولاً هائماً. وهذه أيضاً لها أدوار اجتماعية معترف بها في المتحدات الاجتماعية القديمة والقروسطية. غير أني بشكل دائم أنشد الخير الإنساني كجزءٍ من متحد منظم، وبمعنى يكون بحسبه الناسك المنعزل أو راعي الماشية على سفح جبل ناءٍ عضواً في متحد اجتماعي مثل المقيم في المدن. إذاً لم يعدّ الانعزال كما كان عند فيلوكتيتس (Philoctetes) فالفرد يحمل معه أدواره الاجتماعية كجزء من تعريف ذاته، حتّى عندما يكون في حالة من الانعزال أو الانفراد.

كان يجب على الملك هنري الثاني وبيكيت، عندما كانا في حالة مجابهة أن لا يدرك كلّ واحد منها في الآخر مجرد إرادة فردية فقط، بل فرداً كان حاملاً لدورٍ ذي سلطة. كان على بيكيت أن يقرّ بما هو مدين به للملك في نظام العدالة، وعندما طالب الملك بطاعة كان بيكيت عاجزاً عن تقديمها، فقد كان تفكير بيكيت يدور حول

الاستشهاد. وأمام هذه الحالة إرتجت أركان السلطة المدنية، إذا لم يوجد من يملك من التهور مستوى إصدار حكم معادٍ من المحكمة الملكية على رئيس الأساقفة. وفي الأخير عندما نفذ الملك هنري حكم الموت على ببكيت لم يستطع أن يتملص من الحاجة إلى الكفارة، وأعني بالكفارة ما يزيد عما هو مطلوب ويختلف عنه لتحقيق تسويته مع البابا ألكسندر الثالث. ولأكثر من سنة قبل التسوية، وفوراً بعد سماعه بموت بيكيت، انفرد في غرفته برداء من الخيش والرفات وقام بالصيام، وبعد سنتين نفّذ كفّارة عامة في كانتربري (Canterbury) وجلده الرهبان بالسوط. لقد حدث شجار هنري مع بيكيت في داخل نظام مشترك من الاتفاق التفصيلي حول العدالة الإنسانية الإلهية. وما كان شجار هنري مع بيكيت ممكناً إلا بسبب اتفاقهما المشترك والعميق حول ما يشكل الربح والخسارة لمتنازعين جلبهما تاريخهما الماضي إلى هذه المرحلة، وشغلاَ موقع الملك ورئيس الأساقفة. لذا نجد أنه عندما أضطر بيكيت أن يكون في وضع يمكنه فيه أن يقوم بدور الشهيد، لم يكن هو ولا هنري مختلفين على معايير الاستشهاد ومعناه ونتائجه.

لذلك هناك فرق حاسم بين هذا الشجار والشجار اللاحق بين هنري الثامن وتوماس مور (Thomas More) عندما كان النزاع يدور بالضبط حول كيفية تأويل الأحداث. كان هنري الثالث وتوماس بيكيت مقيمين في بنية قصصية واحدة، أما هنري الثامن وتوماس كروමويل (Thomas Cromwell) في جهة، وتوماس مور وريجينالد بول (Reginald Pole) في جهة أخرى فقد كانا طرفين مقيمين في عالمين فكريين متنافسين. وكانا يقصان عندنا يفعلان

وبعد أنْ يفعلا قصصاً مختلفة ومتناقضة حول ما يقومان به. وفي الشجار القروسطي، كان الاتفاق في الفهم القصصي يتجلى أيضاً في إتفاق حول الفضائل والرذائل. ففي شجار تيدور (Tudor) افتقد ذلك النظام الخاص بالاتفاق القروسطي. وهو ذلك النظام الذي حاول أتباع أرسطو في القرون الوسطى أن يصوغوه.

وبعملهم ذاك، كان عليهم أن يعترفوا بفضائل لم يعرفها أرسطو. وتستحق إحدى تلك الجدارات بحثاً خاصاً. إنها فضيلة عمل الخير أو المحبة الثيولوجية. ففي نظر أرسطو في طبيعة الصداقة انتهى إلى القول إن الإنسان الصالح لا يستطيع أن يكون صديقاً للإنسان الطالح. وبما أن رباط الصداقة الحقيقية هو عبارة عن ولاء مشترك للخير، فإن ذلك ليس بالأمر المفاجئ؟ غير أنه يوجد في صميم ديانة الكتاب المقدس مفهوم يختص بحب الذين يخطئون. فما هو المحذوف في عالم أرسطو الذي يجعل فكرة مثل ذلك الحب غير معقول تصورها فيه؟ وفي سياق محاولتي فهم علاقة أخلاق الفضائل بالقانون قلت سابقاً إن البيئة المطلوب توفيرها لتكون تلك العلاقة معقولة هي شكل من المتحد الاجتماعي مؤلّف من مشروع مشترك لتحقيق خير عام، وبالتالي يكون المطلوب الإقرار بمجموعتي أنماط صفة الشخصية التي تؤدي إلى تحقيق الخير- الفضائل - ومجموعة من أنماط العمل تخرق العلاقات الضرورية لمثل ذلك المتحد الاجتماعي - أما الإساءات فيتابعها قانون المتحد. ويكون الرد الملائم عليها متمثلاً في العقاب، وهذا هو الرد الذي تقوم به المجتمعات عموماً على مثل تلك الأنماط من العمل. غير أن ثقافة الكتاب المقدس، بعكس ثقافة أرسطو قضت بأن يكون الرد البديل والمتاح هو المغفرة.

فما هو شرط المغفرة؟ إنها تتطلب أن يقبل المسيء بعدالة حكم القانون على عمله، ويتصرف كإنسان معترف بعدالة العقوبة الملائمة، ومن هنا كان الجذر المشترك للغارة وللعقوبة، بعد ذلك يمكن العفو عن المسيء، إذا أراد الشخص الذي تعرّض للإساءة. فممارسة المغفرة تفترض ممارسة العدالة مع هذا الفرق الحاسم: **العدالة يدبرها قاضٍ، وهو سلطة غير شخصية تمثل المتحد الاجتماعي كلّه، لكنّ المغفرة لا يمكن حصولها إلا من قبل الفريق المساء إليه.** والفضيلة المعبر عنها بالمغفرة هي المحبة أو عمل الخير. فلا وجود لكلمات في اللغة اليونانية في زمن أرسطو تترجم ترجمةً صحيحة الكلمات وخطيئة وتوبة، أو محبة بمعنى عمل الخبر.

ولا ريب في أن المحبة بذلك المعنى ليست من وجهة نظر الكتاب المقدس، ومجرد فضيلة واحدة لتضاف إلى القائمة. لقد غير إدخالها مفهوم الخير الإنساني بطريقة جذرية لأن المتحد الاجتماعي الذي يتحقق فيه الخير لا بد من أن يكون متحد تسوية. لذا فهو متحد له تاريخ من نوع معين خاص. وفي بحثي في مفهوم الفضائل ودورها في مجتمعات البطولة، أكدت على الرابطة بين ذلك المفهوم ودور الحياة الإنسانية وطريقة فهمها بوصف تلك الرابطة متضمنة لنمط معين من البنية القصصية. أما الآن فيمكن أن نعمم بطريقة غير صارمة تلك الأطروحة. فنقول كلّ نظرة للفضائل ترتبط بفكرة ما عن البنية القصصية للحياة الإنسانية أو بناها. ففي النظام القروسطي العالي كان النوع الرئيسي متمثلاً في قصة بحث تنقيبي أو في رحلة. فكان الإنسان بمعنى جوهري في In Viaوكانت الغاية التي نشدها عبارة عن شيء إذا تحقق يمكنه أن يسترد كلّ ما

كان خطأ في حياته إلى تلك المرحلة، هذه الفكرة عن الغاية هي لا شكّ فكرة لا تمت بصلة إلى أرسطو بطريقتين على الأقل.

أولاً، اعتبر أرسطو غاية (Telos) الحياة الإنسانية نوعاً معيناً من الحياة، فالغاية ليست شيئاً يراد تحقيقه في المستقبل، وإنما تتمثل في طريقة بناء حياتنا كلها. وصحيح أن الحياة الفاضلة التي هي الغاية تبلغ أوجها في تأمل المقدس، وأنه لذلك كانت الحياة الفاضلة عند أرسطو وعند القروسطيين تتحرّك إلى أوج. ومع ذلك أقول إذا كان باحثون من قبيل ج. ل. أكريل (J. L. Ackrill) مصيبين (ص 16–18)، فإن بحث أرسطو لموقع التأمل لا يزال ضمن شرحه للحياة الفاضلة ككل والتي فيها لا بُدَّ من تحقيق مجموعة متنوعة من الفضائل في المراحل المختلفة ذات الصلة. وذلك هو سبب عدم وجود مكان في نظام أرسطو لاسترداد حياة أو ترميمها، حياة غير محددة. فقصة اللص على الصليب لا يمكن فهمها بمفردات أرسطو. ولا يمكن فهمها، لأن الإحسان لم يكن فضيلة عند أرسطو. **ثانياً**، فكرة كون الحياة الإنسانية عبارة عن بحث أو رحلة فيها تحصل مواجهة لأنواع من الشرّ ويتغلب عليها، وتتطلب مفهوماً للشر لا يوجد عنه وإليه سوى تلميحات في كتابات أرسطو هذا على الأكثر.

فالكينونة طالحاً عند أرسطو معناها الإخفاق في الكينونة صالحاً. فكلّ سوء في الشخصية نقص، وحرمان. لذلك، يصعب جداً، بمفردات أرسطو التمييز بين الإخفاق في الكينونة فاضلاً، من ناحية، والشرّ الإيجابي من ناحية أخرى، بين شخصية هنري الثاني وشخصية جيلز دو رتز (Gilles De Retz) أو بين ذلك الذي في

كلّ واحد منا والذي هو وجود واحد أو آخر وجوداً بالقوة. هذا البعد الخاص بالشرّ هو الذي كان على القديس أوغسطين (St. Augustine) أن يواجهه. بطريقة لم يمارسها أرسطو. فقد تبع أوغسطين التقليد الأفلاطوني المتجدد في فهمه الشرّ أنه، كلّه، حرمان وعوز للخير، لكنه اعتبر شرّ الطبيعة الإنسانية متمثلاً في قبول الإرادة بالشرّ، وهو قبول سابق لأنه مفترض أن يكون في كلّ مجموعة من الخيارات الجزئية الواضحة. فالشرّ هو، بشكل أو آخر والإرادة الإنسانية هي بشكل أو آخر يجعل الإرادة مبتهجةً بالشرّ. وهذا الشرّ يعبر عنه بشكل يتحدى القانون الإلهي والقانون البشري ما دام مرآة للقانون الإلهي، لأن القبول بالشرّ هو بالضبط إرادة الإساءة للقانون.

لذلك أقول إن القصة التي تتضمن الحياة الإنسانية لها صورة فيها للذات - التي قد تكون شخصاً واحداً أو أشخاصاً، أو على سبيل المثال، شعب إسرائيل أو المواطنين في روما - مهمة في إتمامها تكون حيازتهم على الخير الإنساني، ولكن السبيل إلى إتمام تلك المهمة مسدودة بأنواع من الشرور الداخلية والخارجية. أما الفضائل فهي تلك الصفات التي تمكّن من التغلب على الشرور، وإنجاز المهمة، وإتمام الرحلة. وهكذا نرى أنه، بالرغم من أن مفهوم الفضائل ظلّ غائياً، فإنّه مفهوم مختلف جداً عن مفهوم أرسطو على الأقل بطريقتين، ويتعدى المفهوم المسيحي والأوغسطيني للشر.

أولاً، اعتبر أرسطو إمكانية إحباط تحقيق الخير الإنساني (Eudai Monia) بمحنة خارجية. وهو يسلم قائلاً، إن الفضائل

تمكّن الإنسان لدرجة عالية من التغلب على النكبات، لكن المحن الكبيرة مثل محنة بريام (Priam) تبعد الإنسان عن الخير والسعادة - مثل البشاعة، والمولد الوضيع، وعدم الحصول على أولاد. ولم يكن المهم في المنظور القروسطي الاعتقاد بأن لا إنسان مستبعد من الخير الإنساني بمثل تلك المميزات، فقط، وإنما أيضاً الاعتقاد بأن لا شرّ مهما كان يمكن أن يصيبنا، ويسعدنا، إذا لم نكن شركاء فيه.

ثانياً، كانت الرواية القروسطية تاريخية بشكل لم تكنه رواية أرسطو. فهي لا تصوب استهدافنا الخير في بيئات معينة - فأرسطو صوب ذلك الاستهداف في دولة المدينة - وإنما في بيئات لها تاريخ. فالتحرّك نحو الخير معناه التحرّك في الزمن، وقد يشمل ذلك التحرّك فهماً جديداً لما يعنيه التحرّك نحو الخير. وغالباً ما أكد المؤرخون الحديثون للقرون الوسطى على ضعف علم التاريخ القروسطي وعدم كفايته، والقصص التي وظفها أعظم الكتاب لوصف الرحلة التي اعتبروها حياة الإنسان كانت خرافية ومجازية. ويعود سبب ذلك جزئياً إلى المفكرين القروسطيين الذين اعتبروا النظام التاريخي الأساسي الموجود في الكتاب المقدس هو النظام المطمئن للإنسان. فقد افتقروا فعلياً لمفهوم للتاريخ بوصفه محدثاً اكتشافات جديدة كما يعنيه التاريخ، لكنهم لم يفتقروا لمفهوم للحياة الإنسانية بوصفها تاريخية.

وفي ضوء هذا النوع من وجهة النظر القروسطية، الشرور في رحلتها التاريخية. لقد سبق لي أن أكدت على أن المجتمعات القروسطية هي بصورة عامة مجتمعات نزاعٍ، وخروج على القانون،

وتعددية. وقد كتب جون غاردنر (John Gardner) واصفاً الحلقة في القرن الخامس عشر، التي كانت حول جون غونت (John of Gaunt) الابن الرابع لملك إنجلترا، إدوارد الثالث: وكان ما رغبوه لعالمهم هو القانون والنظام، ملكية حازمة وقوية، أو بعبارة دانتي (Dante) الإرادة الواحدة التي تقضي على التعددية، فما رأوه حولهم وكرهوه بشدة، كان عدم الاستقرار، والقيم المنحطة، والصراع الذي لا يتوقف، والخلط الجنوني بين الأعلى والأدنى، لا وحدة بل كثرة - وهو ما وصفه تشوسر (Chaucer) في تفصيله الرائع لقصيدة بوثيوس (Boethius) بالفسوق الكوني، (Gardner 1977, p. 227). ويبين هذا المقطع وجود غموض عام في الرؤية الأخلاقية القروسطية.

فمن جهةٍ، كانت تلك الحياة مكونةً من نظرة مثالية للعالم تصفه أنه نظام موحّد، يعكس فيه ما هو زمني وما هو أبدي. ولكل مادة محددة مكانها المستحق في نظام الأشياء. وتلك النظرة الفكرية لنظام كلي تجد تعبيرها الأسمى عند دانتي (Dante) والأكويني (Aquinas) والذي يطمح إليه باستمرار مقدار كبير من الفكر العادي القروسطي. ومع ذلك فإن الفكر القروسطي ناهيك عن الحياة القروسطية، استصعب أن يكون منظماً بصورة كلية. ولم تقتصر الصعوبة على ملاءمة ما هو إقطاعي مع إرثه من عصري البطولة والمسيحية، وإنما كان هناك أيضاً توتر بين الكتاب المقدس وأرسطو. وفي بحثه الفضائل تعامل معهما بلغة صارت النظام التقليدي للفضائل أساسية (الحكمة، والعدالة، والاعتدال، والشجاعة) ومثلث الفضائل الثيولوجية. غير أن السؤال هو: ماذا

عن الصبر، على سبيل المثال؟ وهنا استشهد الأكويني برسالة القديس جيمس (St James): الصبر له عمله الكامل، (S. Th. qu. LXI, art. 3) وفكر فيما إذا لم يكن من الواجب اعتبار الصبر فضيلة رئيسيّة. غير أنه حصل استشهاد بشيشرون ضدّ القديس جيمس، وقيل إن جميع الفضائل الأخرى مشمولة في الفضائل الرئيسيّة الأربع. ومع ذلك أقول إذا كان الأمر كذلك، فإن الأكويني لا يمكن أن يعني بالأسماء اللاتينية للفضائل ما عناه أرسطو بمعادلاتها اليونانية، لأن واحدة أو أكثر من الفضائل الرئيسيّة يجب أن تحتوي في داخلها على الصبر، وفضيلة أخرى من الكتاب المقدس يعترف بها الأكويني بشكل واضح، أعني فضيلة التواضع. ومع ذلك أقول، إنه في أي مكان في شرح أرسطو للفضائل ذكر فيه أي شيء يشبه التواضع فإنّه رذيلة، والصبر لم يذكر إطلاقاً من قبل أرسطو.

وحتّى هذا لا يوحي بمدى وتنوع المعالجات القروسطية للفضائل. فعندما مثل جيوتو (Giotto) الفضائل والرذائل في بادوا (Padua) فقد عرضها في صورة أزواج، والأزواج بحسب أشكالها الأصلية والتخيلية لعرضها المرئي توحي بأن نمطاً جديداً من التخيل فقد يكون صورة لإعادة تفكير، كما ذكر بيرينسون (Berenson) أن في لوحاته الجصية الخاصة بالرذائل مثل الجشع المالي والظلم أجاب جيوتو على السؤال: ما هي السمات المهمة لمظهر الإنسان الذي تسوده كلّ واحدة من تلك الرذائل؟ فكانت أجوبته البصرية ممثلةً نظرةً للرذائل تدافع عن نظام أرسطو وتفترضه. فلا وجود لدليل مدهش ولافت لوجود تغاير في الفكر القروسطي أكثر من هذا. لذلك أقول إنه حتّى التأليف المثالي قلق ومشكوك به لدرجة

ما. فتطبيق الفضائل، في الممارسة القروسطية على النزاعات والشرور في الحياة القروسطية ينتج في ظروف مختلفة آراء مختلفة في نظام المراتب والفضائل. فالصبر والنقاء يصيران مهمين جداً لأن العالم القروسطي هو عالم يعرف مقدار سهولة فقدان أي معرفة بفكرة الخير الأسمى، عن طريق النزاع في العالم، وكذلك هو الصبر الحاسم، لأنه فضيلة التحمل في وجه الشرّ. وهناك شاعر إنجليزي في القرن الرابع عشر انشغل في هذه الأفكار، فكتب قصيدة بعنوان: لؤلؤة (Pearl) وصف فيها رجلاً واجه في حلمٍ شبحاً لابنته الميتة ووجد أنه نفسه يحبها أكثر مما يحبّ الله، وفي قصيدة أخرى، بعنوان: صبر (Patience) وذكر أن النبي يونس (Jonah) أصيب بكرب، في أول الأمر من أن الله لم يدمر مدينة نينوى، لأن التأخير ألقى ظلاً من الشكّ على نبوءات يهوه، ولكن تعلم أن ذلك كان لأن الله صبور وليس سريع الغضب على هذا العالم الشرير الذي سمح له أن يبقى. فالوعي القروسطي هو وعي يدرك إمساكه بمفهومٍ للخير الأسمى بأنه هشّ ومهدد دائماً. لذا فإن العالم القروسطيَ هو عالم لا يقتصر على توسيع نظام الفضائل إلى ما وراء النظرة الأرسطية، وإنما هو قبل كلّ شيء العالم الذي تكون فيه الرابطة بين العنصر القصصية المتميز في الحياة الإنسانية وصفة الرذائل في مقدمة الوعي، وليس بمفردات الكتاب المقدس وحدها.

لذلك أقول لا بُدَّ في هذه المرحلة من طرح سؤال. إذا كان كلّ ذلك المقدار من النظرية والممارسة في القرون الوسطى على تعارض مع أطروحات رئيسيّة لأرسطو، فبأي معنى كانت تلك النظرية وتلك الممارسة أرسطيتين، هذا إن وجد مثل ذلك؟ أو

أضع الفكرة ذاتها بطريقة أخرى، فأقول: ألا يصنع شرحي للتفكير القروسطي الخاص بالفضائل أرسطياً كاملاً مثل الأكويني شخصية قروسطيةً منحرفة، وبدرجة، وبدرجات عالية؟ الجواب هو أنه يصنع. لذا يستحق الحال أن نختار بعض السمات الرئيسيّة لبحث الأكويني في الفضائل، الذي يجعل الأكويني شخصية هامشية بشكل غير متوقع بالنسبة للتاريخ الذي أسطره. وهذا لا يعني إنكار دور الأكويني الحاسم كمفسر لأرسطو، فشرح الأكويني وتفسيره لكتاب أرسطو: **الأخلاق النيقوماخية** (*Nicomachean Ethics*) ظلّ كما هو ولم يحصل تحسين له. غير أني أقول إن الأكويني في مواضع رئيسيّة تبنى نمطاً من بحث الفضائل يمكن الارتياب به.

أولاً قبل كلّ شيء هناك مخطط تصنيفه سبق أن أشرت إليه. فالأكويني يقدم قائمة للفضائل بمفردات نظام تصنيفي متسق وشامل. ولا بُدَّ لمثل هذه الأنظمة التصنيفية الكبيرة من أن تثير شكوكنا. فقد يكون إنسان من طراز لينيوس (Linaeus) أو مندلييف (Mendeleev) قد أدرك بحدسٍ ذكي تنظيماً للمواد التجريبية حصل إثباته بنظرية لاحقة، ولكن عندما تكون معرفتنا تجريبية حقيقية، علينا أن نكون حرصاء، فلا نخلط ما تعلمناه تجريبياً مع ما يستنبط من النظرية، ولو كانت نظرية صادقة. وهناك مقدار كبير من معرفتنا بالفضائل هو تجريبي، بذلك النحو: فنحن نتعلم ما هو الصدق أو الشجاعة، وما تعني ممارسة أي واحدة منهما، وما هي العقبات التي تظهر في الممارسة وتلك التي تتجنب، وهكذا وبجزء رئيسي عبر ملاحظة ممارستها من قبل الآخرين وممارستنا لها. ولما كان علينا أن نربي على الفضائل، ومعظمنا تربى عليها بشكل ناقص وغير متساو في

جزء كبير من حياتنا فهناك بالضرورة نوع من عدم الترتيب التجريبي لطريقة معرفتنا بتنظيم الفضائل، ومعالجته اللاحقة لوحدتها يطرحان أسئلة لا نجد أجوبة عليها في كتاباته. فمن ناحية أقول إن الدعم النظري لنظامه التصنيفي له جزءان: أحدهما عبارة عن تكرار ممل للكوزمولوجيا الأرسطية، والثاني مسيحي وثيولوجي تحديداً. ومع ذلك أقول إن لدينا كلّ سبب لرفض علم أرسطو الفيزيائي وعلمه البيولوجي، وجزء الثيولوجيا المسيحية المتعلّقة بغاية الإنسان الحقة والتي لا تنتمي للميتافيزيقا الارسطية، إذ هي وفقاً لشرح الأكويني مسألة إيمانية، وليست بمسألة عقلية. فلنفكر في هذا الضوء برأي الأكويني المفيد أننا إذا واجهنا تضارباً أخلاقياً حقيقياً، فذلك يعود دائماً لعملٍ خاطئ سابق قمنا به. لا شكّ في أن هذا مصدر واحد للتضارب. غير أن السؤال هو: هل ذلك يحمي أنتيغون وكريون أوديسيوس وفيلوكتيتس وأوديبوس (Oedipus) أيضاً؟ هل يحمي هنري الثاني وتوماس بيكيت؟ فعلينا أن نكون واضحين فنقول، إذا كان هذا النوع من شرح هذه المواقف الذي قدمته هو صحيح، ولو بشكل تقريبي، فإن كلّ واحد من تلك التضاربات يمكن أن يكون بشكل حقيقي في داخل فرد واحد كما بين أفراد.

فوجهة نظر الأكويني مثل وجهة نظر أرسطو لا تقبل بمأساة لا تكون نتيجة عيوب إنسانية، خطيئة أو خطأ. وخلافاً لأرسطو هي نتيجة ثيولوجيا تعتقد أن العالم والإنسان خلق صالحين، ولم يصابا بالخلل إلا نتيجة لأفعال الإرادة الإنسانية. وعندما ترتبط مثل هذه الثيولوجيا مع شرح أرسطي لمعرفة العالم الطبيعي، فإنّها تتطلب معرفة (Scientia) للنظام الفيزيائي والنظام الأخلاقي كليهما، معرفةً

يمكن فيها وضع كلّ مفردة في تراتبية معرفة استنباطية تحتل مكانها الأعلى مجموعة من المبادئ الأولية يمكن معرفتها بصورة يقينية. غير أنه توجد مشكلة تواجه كلّ من يأخذ بتلك النظرة الأرسطية للمعرفة، وهي مشكلة شغلت العديد من المفسرين. وذلك، لأن التعميمات الخاصة بالسياسة والأخلاق، بحسب الشرح الأرسطي ليست من النوع الذي يتلاءم مع شرح استنباطي. فهي لا تنطبق بالضرورة وبشكل شامل، وإنما bôs epi to polu فقط وبشكل عام وبمعظمها. غير أنه إذا صحّ ذلك فعلينا أن لا نتوقع أن نكون قادرين على تقديم نوع الشرح للفضائل الذي قدمه لنا الأكويني، أو نريد أن نكون قادرين على تقديمه.

فالرهان هنا أخلاقي وإبستيمولوجي. ب. ت. غيتش (P. T. Geach) الذي كان تابعاً معاصراً للإكويني- في هذا، على الأقل - عرض مسألة وحدة الفضائل بالطريقة الآتية (Geach 1977). لنفترض أنه قيل إن إنساناً كانت أهدافه ومقاصده شريرة، نازياً، مكرساً حياته وذكياً، على سبيل المثال، وأنه يحوز على فضيلة الشجاعة. يقول غيتش، إن علينا أن نجيب بالقول، إما أن ما كان في حوزته ليس شجاعة، أو في تلك الحالة لا تكون الشجاعة فضيلة. واضح أن هذا النوع من الرد يجب أن يقوم به أي إنسان له نظرة مثل نظرة الأكويني الخاصة بوحدة الفضائل. فما هو الخطأ في ذلك؟

لنفكر ما يشمل هذا، وما يشمل واقعياً في إعادة التربية الأخلاقية لمثل ذلك النادي: هناك رذائل كثيرة عليه أن ينسى تعلمها، وفضائل كثيرة عليه أن يتعلمها. فالتواضع والمحبة سيكونان في نواح كثيرة. إن لم يكونا في كلّ أمر جديدين عنده. غير أن ما هو حاسم يتمثل

في أن عليه أن لا يتخلى عن، أو يتعلم من جديد ما عرفه عن تجنب الجبن والطيش غير المعتدل في وجه الأذى والخطر. وعلاوة على ذلك أقول إن ذلك بالضبط لأن مثل ذلك النازي لم يكن خالياً من الفضائل وأن هناك نقطة التقاء أخلاقية بينه والذين مهمتهم إعادة تربيته، وهي أنه يوجد شيء يمكن البناء عليه. وإن نفي أن يكون ذلك النازي شجاعاً أو أن شجاعته فضيلة يزيل التمييز بين ما تتطلبه إعادة التربية الأخلاقية لذلك الشخص وما لا تتطلبه. لذا، أرى إنه إذا كانت ترجمة، أي ترجمة، للمذهب الأرسطي الأخلاقي ملتزمة التزاماً لازماً بأطروحة قوية تختص بوحدة الفضائل) كما كان أرسطو نفسه وليس الأكويني وحده)، فسيكون هناك عيب خطير في ذلك الموقف.

لذلك من الأهمية بمكان أن نؤكد على أن ترجمة الأكويني لأرسطو حول الفضائل ليست الترجمة الوحيدة الممكنة، وأن الأكويني هو مفكر قروسطي غير مميز، ولو كان أعظم المنظرين القروسطيين. وأرى أن تأكيدي على تنوع وفوضى التوظيفات القروسطية لتوسيعات أرسطو وتعديلاته، هو تأكيد جوهري لفهم كيف أن التفكير القروسطي لم يكن جزءاً من تقليد النظرية والممارسة الأخلاقيتين فقط، وإنما كان تقدّماً حقيقياً في ذلك التقليد الذي أقوم بوصفه. ومع ذلك أقول إن المرحلة القروسطية لذلك التقليد كانت مرحلة أرسطية، وبمعنى قوي، ولم يكن ذلك مقتصراً على نسخها المسيحية. وعندما واجه ميمونيدس (Maimonides) السؤال، لماذا حدد الرب في التوراة عطلاً كثيرة أجاب قائلاً لأن العطلات توفر فرصاً لإنشاء صداقة وترعرعها، وأن

أرسطو أبرز القول بأن فضيلة الصداقة هي رباط المتحد الاجتماعي الإنساني. وهذا الربط بين المنظور التاريخي للكتاب المقدس والمنظور الأرسطي في معالجة موضوع الفضائل هو الإنجاز الفريد الخاص بالقرون الوسطى، بمفردات يهودية وإسلامية وأيضاً مسيحية.

الفصل الرابع عشر

طبيعة الفضائل

يمكن أن يكون أحد الردود على التاريخ الذي سردته إلى الآن، متمثلاً في القول إنه قد يوجد في داخل التقليد الفكري المتسق نسبياً والذي رسمته، مفاهيم كثيرة مختلفة وغير منسجمة خاصة بالفضيلة، وهي من الكثرة بحيث لا تسمح بأي وحدة حقيقية للمفهوم أو للتاريخ. فهوميروس، وسوفوكليس، وأرسطو، والعهد الجديد والمفكرون القروسطيون يختلفون بأشكال كثيرة جداً. فهم قدموا لنا قوائم بالفضائل مختلفة وغير منسجمة، وقدموا نظام مراتب خاص بالأهلية لفضائل مختلفة، وتبنوا نظريات مختلفة وغير منسجمة خاصة بالفضائل. وإذا حسبنا الكتاب الغربيين اللاحقين الذين كتبوا عن الفضائل، فإن قائمة الاختلافات وظواهر عدم الانسجام تتوسع أكثر من ذلك. وإذا وسعنا بحثنا ليشمل الثقافات اليابانية أو الهنود الأميركيين، فإن الاختلافات تزيد وتزيد. ويسهل جداً الاستنتاج والقول بوجود عدد من مفاهيم الفضائل المتنافسة والخيارات، لكن أقول إنه في التقليد الذي كنت وما زلت أصفه، لا وجود لمفهوم مركزي واحد.

قضية مثل هذه النتيجة لا يمكن إنشاؤها بطريقة أفضل من البداية بالنظر في قوائم المفردات المختلفة جداً التي أدخلها مؤلّفون مختلفون في بياناتهم الخاصة بالفضائل، في أوقات مختلفة وأمكنة مختلفة. وقد ذكرت بعضاً من هذه البيانات - الخاص بهوميروس، والخاص بأرسطو والخاص بالعهد الجديد - بمقدار كبير أو قليل. دعوني، ولو ببعض التكرار، أذكر بعضاً من سماتها الرئيسيّة، وبعد ذلك أدخل بيانات مفكرين غربيين متأخرين، هما بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) وجين أوستن (Jane Austen) بغية مقارنة إضافية.

المثل الأوّل هو هوميروس. بعض المفردات في قائمة هوميروس الخاصة بالفضائل (Aretai) هي على الأقل لا تحسب عند معظمنا في الوقت الحاضر، فضائل، إطلاقاً، والقوة الجسدية هي أوضح مثل. وعلى هذا، يمكن الرد بالقول، إن علينا أن لا نترجم كلمة (Aretê) ، عند هوميروس، بكلمة فضيلة، وإنما بكلمة امتياز، وقد يكون علينا أن نترجمها كذلك، فيزول الاختلاف الظاهر بين هوميروس وبيننا للوهلة الأولى. وذلك لأننا يمكننا أن نجيز القول، ومن دون أي نوع من الغرابة، بأن الحيازة على القوة الجسدية هي حيازة على امتياز. غير أن الواقع هو أننا بذلك لم نلغ الفرق بين هوميروس وبيننا إذ كلّ ما فعلناه كان مجرد إعادة موضعة الفرق. إذ يبدو الآن أننا نقول إن مفهوم هوميروس لـ Aretê، أي الامتياز، هو شيء وأن مفهومنا للفضيلة شيء آخر، وذلك لأن صفة معينة قد تكون امتيازاً في عيني هوميروس، ولا تكون فضيلة في عيوننا، والعكس بالعكس.

طبعاً، لا يعني ذلك أن قائمة الفضائل عند هوميروس تختلف عن قائمتنا فحسب، فهي تختلف أيضاً، وذلك لأنه كما ذكرت سابقاً، بعض مفردات الفضيلة في اللغة اليونانية لا يسهل ترجمتها إلى اللغة الإنجليزية أو خارج اللغة اليونانية. وعلاوة على ذلك، لنفكر بأهمية الصداقة بوصفها فضيلة في قائمة أرسطو - كم هي مختلفة عنا! أو موقع (Phronêsis) كم هو مختلف عند هوميروس وعندنا! فالعقل تلقى من أرسطو ذلك النوع من التقدّمة الذي تلقاه الجسد من هوميروس. غير أن القضية لا تقتصر على فكرة أن الفرق بين أرسطو وهوميروس يمثل في إدخال بعض المواد وحذف بعضها الآخر في بيانيهما، وليس إلا. فهو يمثل أيضاً في طريقة تنظيم البيانات، والتي اعتبرت بعض المواد رئيسيّة للامتياز الإنساني وبعضها ثانوي.

وزيادة على ذلك، فإن علاقة الفضائل بالنظام الاجتماعي تغيرت. فقد كان نموذج الامتياز الإنساني هو المحارب، وكان عند أرسطو متمثلاً في النبيل الأثيني. والحقّ يقال، إن ارسطو اعتبر فضائل معينة لا توجد إلا عند الأغنياء وذوي المراتب الاجتماعية العالية، وهناك فضائل ليست موجودة عند الفقير حتّى لو كان إنساناً حراً. وتلك الفضائل، بحسب نظرة أرسطو، رئيسيّة للحياة الإنسانية. فالشهامة - ومن جديد أقول، إن أي ترجمة لـ Megalopsuchia ستكون غير مرضية - والكرم ليسا مجرد فضيلتين، وإنما هما فضيلتان مهمتان في النظام الأرسطي. وفوراً أقول، إنه يستحيل تأخير الملاحظة المفيدة أن أبرز تعارض مع بيان أرسطو لا نجده في كتابات هوميروس ولا عندنا، وإنما في العهد الجديد. وذلك،

لأن العهد الجديد لم يقتصر على امتداح الفضائل التي لم يعرفها أرسطو - الإيمان، والأمل والحب - ولم يذكر شيئاً عن فضائل مثل Phronêsis كانت رئيسيّة عند أرسطو، وإنما امتدح صفة واحدة بوصفها فضيلة كان أرسطو قد حسبها إحدى الرذائل بالنسبة إلى الشهامة، أعني التواضع. وعلاوة على ذلك أقول، بما أن العهد الجديد اعتبر مصير الأغنياء في الجحيم، فإن الفضائل الرئيسيّة لا يمكن أن تكون متاحة لهم، ومع ذلك هي تكون متاحة للعبيد. ولا يقتصر اختلاف العهد الجديد عن هوميروس وأرسطو بالمواد المدرجة في بيانه، وإنما أيضاً في ترتيبه لمراتب الفضائل.

لنتحول الآن إلى مقارنة القوائم الثلاث الخاصة بالفضائل التي درسناها إلى الآن - قائمة هوميروس، والقائمة الأرسطية، وقائمة العهد الجديد - مع قائمتين لاحقتين بعد زمن طويل، إحداهما يمكن جمعها من قصص جين أوستن (Jane Austen) والأخرى قائمة بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) التي أنشأها هو نفسه. هناك سمتان بارزتان في قائمة جين أوستن. الأولى تتعلّق بالأهمية التي تنسبها للفضيلة التي تدعوها الثبات، وهي فضيلة سوف أتحدّث عنها أكثر في فصل لاحق. من بعض النواحي يلعب الثبات عند جين أوستن دوراً مماثلاً لدور (Phronêsis) عند أرسطو، فهي الفضيلة التي تعني الحيازة عليها شرطاً ضرورياً للحيازة على الفضائل الأخرى. والسمة الثانية تتمثل في أن ما يعتبره أرسطو فضيلة الكينونة سائغاً ومقبولاً (وهي فضيلة قال بعدم وجود اسم لها)، اعتبرتها مجرد صورة زائفة عن فضيلة حقيقية أصلية - وهذه الفضيلة أطلقت عليها اسم اللطف أو الود. وذلك لأن الإنسان الذي

يمارس الكينونة سائغاً ومقبولاً يفعل ذلك انطلاقاً من اعتبارات الشرف والملاءمة، طبقاً لأرسطو، بينما رأت جين أوستن أنه من الممكن ومن الضروري لمن هو حائز على تلك الفضيلة أن يكون لديه محبة حقيقية للبشر بوصفهم بشراً (ويهم هنا أن نذكر أن جين أوستن مسيحية). ولنتذكر أن أرسطو نفسه حسب الشجاعة العسكرية صورة مزيفة عن الشجاعة الحقيقية. وهكذا، نقع هنا على نوع جديد من الاختلاف حول الفضائل، أعني اختلافاً يتمثل في أي صفات إنسانية هي فضائل حقيقية وأيها مجرد صور زائفة.

في قائمة بنيامين فرانكلين نقع على جميع أنواع الاختلاف عن أحد البيانات التي ذكرناها على الأقل وأخرى. يدخل فرانكلين في قائمته فضائل جديدة بالنسبة إلينا، مثل النظافة، والسكون والكد والمثابرة، والواضح هو أنه اعتبر الدافع للكسب نفسه جزءاً من الفضيلة، في حين كان ذلك يعدّ عند معظم قدماء اليونانيين رذيلة (Pleonexia) واعتبر بعض الفضائل المألوفة. وفي قائمة الثلاث عشرة فضيلة التي جمعها فرانكلين بوصفها جزءاً من نظامه، نظام الحساب الأخلاقي الخاص، شرح فرانكلين كلّ فضيلة عن طريق ذكر قاعدة سلوك تكون إطاعتها هي الفضيلة المعنية. ففي حالة العفة أو الطهارة تكون قاعدة السلوك: لا تمارس الجماع الجنسي إلا في طلب الصحة أو الأولاد - ولا تجنج أبداً إلى الكسل والضعف أو إلى أذية سلامتك أو سمعتك أو سلامة أو سمعة الآخرين. واضح أن هذا ليس ما عناه الكتاب السابقون بالعفة. لذلك نكون قد جمعنا عدداً مذهلاً من الفروق والتناقضات في شروح الفضائل الخمسة التي ذكرناها. لذا أقول إن السؤال الذي طرحته في البداية يصبح

أكثر إلحاحاً. فإذا كان كتاب مختلفون في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة لكنهم جميعاً وجدوا في تاريخ الثقافة الغربية قد أدخلو مثل تلك المجموعات والأنواع المختلفة من المواد في قوائمهم، فأي أساس لدينا يمكن أن نستند إليه للافتراض أنهم كانوا يطمحون فعلياً لوضع مواد من نوع واحد، وأن هناك مفهوماً مشتركاً ما؟ أما النوع الثاني من الاعتبار فهو يعزز افتراض جوابٍ سلبي على هذا السؤال. فليست المسألة بمقتصرة على كون كلّ واحدٍ من هؤلاء الكتاب الخمسة أدخل في القوائم أنواعاً مختلفة من المواد، وإنما أيضاً أن كلّ واحدة من تلك القوائم تتضمن نظرية مختلفة عما تعنيه الفضيلة أو تعبر عن هذه النظرية.

في قصائد هوميروس عنت الفضيلة صفةً يمكّن تجليها المرء من أن يؤدي بالضبط ما يتطلبه دوره الاجتماعي المحدد تحديداً واضحاً. فالدور الرئيسي هو دور الملك المحارب، ويعدد هوميروس تلك الفضائل التي تصبح مفهومةً عندما نعرف أن الفضائل الرئيسيّة لا بُدَّ من أن تكون تلك التي بها يمتاز الإنسان في القتال وفي الألعاب. وينتج من ذلك القول، إننا لا نستطيع أن نحدد فضائل هوميروس قبل أن نحدد الأدوار الاجتماعية الرئيسيّة في مجتمع هوميروس، وما يتطلبه كلّ واحد من تلك الأدوار. فمفهوم ما على المرء الذي يشغل ذلك الدور أن يفعل يسبق مفهوم الفضيلة، فلا يطبق المفهوم الثاني إلا عبر المفهوم الأوّل.

في شروح أرسطو تبدو الأمور مختلفة جداً. فمع أن بعض الفضائل ليس بمتاحٍ إلا لأنواع معينة من البشر، فإن الفضائل لا

تنسب إلى الناس بوصفهم ذوي أدوار اجتماعية، وإنما للإنسان كإنسان. فغاية الإنسان كنوع من الكائنات هي التي تحدّد الصفات الإنسانية التي تعتبر فضائل.

وعلى كلّ حال، علينا أن نتذكر أنه بالرغم من أن أرسطو اعتبر اكتساب الفضائل وممارستها بمثابة وسيلة لغاية، فإن علاقة الوسيلة بالغاية علاقة داخلية لا خارجية. وأنا أدعو الوسيلة داخلية بالنسبة لغاية عندما لا يمكن وصف الغاية وصفاً كافياً بمعزلٍ عن وصف الوسيلة. وهو الأمر ذاته بالنسبة للفضائل والغاية (Telos) التي هي حياة الإنسان الفاضلة بحسب أرسطو. فممارسة الفضائل هي ذاتها مكون حاسم من مكونات حياة الإنسان الفاضلة. وهذا التمييز بين الوسيلة الداخلية والوسيلة الخارجية للغاية لم ينشئه أرسطو نفسه في كتاب: الأخلاق النيقوماخية (Nicomachean Ethics) كما ذكرت سابقاً، لكنه يظل تمييزاً جوهرياً ولا بُدَّ من إنشائه أذا كان علينا أن نفهم ما قصد أرسطو. أما الذي وضع التمييز بشكل واضح فكان الأكويني، وذلك في سياق دفاعه عن تعريف القديس أوغسطين للفضيلة، والواضح هو أن الأكويني كان فاهماً أنه بوضعه للتمييز ظلّ محتفظاً بوجهة نظر أرسطية.

شرح العهد الجديد للفضائل، وإن كان مختلفاً بمحتواه عن شرح أرسطو - ويقيناً لن يكون أرسطو معجباً بيسوع المسيح ولكان القديس بولس أفزعه - فإن له البنية المنطقية والفكرية ذاتها مثل التي لشرح أرسطو. فالفضيلة هي كما عند أرسطو صفة تؤدي ممارستها إلى تحقيق الغاية (Telos) الإنسانية. وخير الإنسان هو خير فوق

طبيعي وليس خيراً طبيعياً فقط، لكن الفوق الطبيعي يعتق ويكمل الطبيعة. وعلاوة على ذلك، فإن علاقة الفضائل بوصفها وسائل لغاية هي إدخال أو إدماج الإنساني في المملكة المقدسة مملكة الزمن الآتي، هي علاقة داخلية وليست خارجية، تماماً مثلما هي عند أرسطو. وهي، هي المؤازرة التي سمحت للإكويني بالتأليف بين أرسطو والعهد الجديد. وإحدى السمات الرئيسيّة لهذه المؤازرة تمثل في كون مفهوم حياة الإنسان الفاضلة سابقاً لمفهوم الفضيلة مثل كون مفهوم الدور الاجتماعي كان سابقاً سواه في وصف هوميروس. ونكرر فنقول، إن طريقة تطبيق الأوّل هي التي تحدد طريقة تطبيق الثاني. وفي الحالين كليهما مفهوم الفضيلة الثانوي.

لقد كان قصد نظرية جين أوستن الخاصة بالفضائل من نوع مختلف. فقد أكد س. س. لويس (C. S. Lewis) وبحقّ على مقدار الصفة المسيحية العميقة لرؤيتها الأخلاقية، كما أكد جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) أيضاً على الإرث الذي استمدته من شافتسبوري ومن أرسطو. والواقع هو أن نظراتها جمعت عناصر من هوميروس أيضاً، لأنها كانت مهتمة بالأدوار الاجتماعية بطريقة لم تكن في العهد الجديد ولا عند أرسطو. لذلك هي مهمة للطريقة التي بها وجدت أنه يمكن جمع ما يعتبر للوهلة الأولى شروحاً لنظرية الفضائل المتباينة. غير أن محاولة لتقييم التركيب الذي أنشأته جين أوستن الآن يجب تأخيرها. وعوضاً عن ذلك، علينا أن نلاحظ أسلوب النظرية المختلف تماماً والمصاغ في شرح بنيامين فرانكلين للفضائل.

كان شرح فرانكلين مثل شرح أرسطو غائياً، لكنه كان نفعياً بخلاف أرسطو. فالفضائل عند فرانكلين في كتابه: سير حياة (Autobiography) هي وسائل لغاية، لكنه تصوّر علاقة الوسيلة - الغاية بأنها علاقة خارجية لا داخلية. والغاية التي تخدمها ممارسة الفضائل هي السعادة، والسعادة معناها النجاح، والازدهار في فيلادلفيا، وأخيراً في السماء. ولا بُدَّ من أن تكون الفضائل نافعة، ولطالما أكد شرح فرانكلين على المنفعة كمعيار في المسائل الفردية، قال: لا تنفق إلا لفعل الخير للآخرين أو لنفسك. وتجنب المحادثة التافهة، وكما سبق أن رأينا، لا تستعمل الجماع الجنسي إلا نادراً وليكن للصحة أو طلباً لأولاد. وعندما كان فرانكلين في باريس رُوعّهُ فن العمارة الفرنسي فصرخ: رخام، وبورسلين وطلاء بالذهب مبذر ومهدور من دون منفعة.

هكذا نجد أنفسنا مواجهين ثلاثة مفاهيم للفضيلة مختلفة جداً، هذا على الأقل، وهي: الفضيلة بوصفها الصفة التي تمكّن الفرد من تأدية دوره الاجتماعي (هوميروس)، الفضيلة كصفة تمكّن الفرد من التحرّك نحو تحقيق الغاية (Telos) الإنسانية تحديداً، سواء أكانت طبيعية أو فوق - طبيعية (أرسطو، والعهد الجديد والأكويني)، والفضيلة التي لها منفعة في تحقيق نجاح دنيوي أو سماوي (فرانكلين). فهل نعتبر هذه ثلاثة أوصاف مختلفة للشيء ذاته؟ أو هي بدلاً من ذلك أوصاف لأشياء ثلاثة مختلفة؟ وقد تكون البنى الأخلاقية في اليونان القديمة في القرن الرابع وفي بنسلفانيا في القرن الثامن عشر مختلفة مما يوجب علينا أن نتعامل معها بوصفها لتتضمن مفاهيم مختلفة تماماً، والتي اختلافها مخفي عنا من حدث

تاريخي، وحدث خاص بمفردات موروثة تضللنا بتشابه لغوي بعد إخفاق المطابقة الفكرية والمشابهة الفكرية بزمن طويل. وهكذا يعود إلينا سؤالنا البدئي بقوة مضاعفة جديدة. ومع ذلك أقول، إنه بالرغم من أني نظرت في المسألة البديهية للاعتقاد بأن الفروق والتناقضات بين الأوصاف والشروح المختلفة تفيد عدم وجود مفهوم للفضائل جوهري، ورئيسي وحيد يمكن أن يحظى بالولاء الشامل، عليَّ أيضاً أن أشير إلى أن كلّ واحد من الشروح الأخلاقية الخمسة التي رسمتها باختصار يتضمن فعلياً مثل ذلك الزعم.

وفعلاً لعلي أقول، إن تلك السمة لذلك المشروع هي التي جعلتها ذات اهتمام أكثر من مجرد الاهتمام السوسيولوجي أو الأثري. فكلّ واحد من تلك الشروح لا يدعي أنه نظري فقط، وإنما هو بمثابة الهيمنة المؤسسية. فقد حكم على أوديسيوس وسيكلوبيس (Cyclopes) لافتقارها للزراعة، أي Agora وThemis وكان أرسطو يدين البرابرة لأنهم يفتقرون إلى دولة مدينة (Polis) لذا هم عاجزون عن العمل السياسي. وبالنسبة لمسيحيي العهد الجديد لا وجود لخلاص خارج الكنيسة الرسولية. ونحن نعرف أن بنيامين فرانكلين وجد الفضائل في الوطن في فيلادلفيا أكثر من وجودها في باريس، وأن محل الفضائل عند جين أوستن يتمثل في نوعٍ من الزواج في نوع معين من ضباط البحرية (أي نوع معين من الضباط البحريين الإنجليز).

لذلك، فإن السؤال الذي يُطرح الآن هو: هل نحن قادرون أم عاجزون عن فكّ واستخراج مفهوم جوهري واحد للفضائل من

تلك المزاعم المختلفة والمتنافسة، ويمكننا أن نشرحه شرحاً مقنعاً أكثر من الشروح والأوصاف الأخرى التي عرضناها إلى الآن؟ وأنا ذاهب إلى النقاش المفيد أننا نستطيع أن نكتشف مثل ذلك المفهوم الجوهري، وأنه سيوفر التقليد الذي كتبت تاريخه مع وحدته الفكرية. وسيمكننا ذلك بصورة فعلية من التمييز والتفريق بطريقة واضحة بين المعتقدات الخاصة بالفضائل والتي تنتمي بشكل حقيقي للتقليد، وتلك التي لا تنتمي إليه. وليس بالأمر المفاجئ أو المذهل أن يكون مفهوماً مركباً، وتستمد أجزاء مختلفة منه من مراحل مختلفة لتطور التقليد. وهكذا، يكون المفهوم نفسه بمعنى من المعاني متضمناً التاريخ الذي هو حاصله.

إحدى سمات مفهوم الفضيلة الذي نشأ بمقدار من الوضوح من النقاش إلى الآن، هو أنه يتطلب لتطبيقه القبول ببعض شرح سابق لسمات معينة للحياة الاجتماعية والأخلاقية بالمفردات التي يجب أن تعرف بها وتشرح. لذا فإن شرح هوميروس لمفهوم الفضيلة ثانوي ومساعد لشرح الدور الاجتماعي وهو ثانوي في شرح أرسطو، ومساعد لحياة الإنسان الجيدة، مفهومة كغاية (Telos) للعمل الإنساني، وفي شرح فرانكلين اللاحق بزمن طويل، هو ثانوي ومساعد للمنفعة. فما الذي يوجد في الشرح الذي سأباشر بتقديمه، والذي سيوفر بطريقة شبيهة الخلفية الضرورية التي بالاستناد إليها لا بُدَّ من جعل مفهوم الفضيلة مفهوماً؟ في الإجابة على هذا السؤال تصبح صفة المفهوم الجوهري للفضيلة المركبة التاريخية والمتعددة الطبقات واضحةً. وذلك، لأنه لا يوجد أقل من ثلاث مراحل في التطور المنطقي للمفهوم، التي لا بُدَّ

من تحديدها بشكل منظم، إذا كان لا بُدَّ من فهم المفهوم الجوهري للفضيلة، وكل مرحلة من هذه المراحل له خلفيته الفكرية الخاصة. فالمرحلة الأولى تتطلب خلفيته أُسمي شرحها ممارسة، وتتطلب المرحلة الثانية شرحاً لما كنت قد وصفته بأنه النظام القصصي لحياة إنسانية مفردة، أما المرحلة الثالثة، فيلزمها شرح أكمل بمقدار كبير مما كنت قد قدمته إلى الآن عما يؤلّف تقليداً أخلاقياً. وكل مرحلة تفترض سابقتها، وليس العكس. وكل مرحلة سابقة تعدل في ضوء كلّ مرحلة لاحقة ويعاد تأويلها، ومع ذلك هي توفر مكوناً جوهرياً لكلّ مرحلة لاحقة، أيضاً. ويكون التقدّم في تطور المفهوم مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بتاريخ التقليد الذي يؤلّف جوهره، بالرغم من أنه لا يلخصه بأي طريقة صريحة.

في الشرح الهوميروسي للفضائل - وفي المجتمعات البطولية عموماً - تعرّض ممارسة الفضيلة صفات مطلوبة لحفظ الدور الاجتماعي ولعرض الامتياز في ميدان معروف من ميادين الممارسة الاجتماعية: فالامتياز هو الامتياز في الحرب أو في الألعاب، كما فعل آخيل في الحفاظ على الأسرة، كما فعلت بينيلوب وفي تقديم المشورة في المجلس، كما فعل نستور (Nestor) وفي سرد قصة كما فعل هوميروس نفسه. فعندما كان أرسطو يتكلّم عن إمتياز في نشاط إنساني، كان يشير أحياناً وإن لم يكن دائماً إلى نمط من الممارسة الإنسانية ذي تعريف جيد، مثل: العزف على آلة نفخ موسيقية، أو الحرب أو الهندسة وأنا سوف أقترح أن فكرة نمط خاص من الممارسة بوصفه يوفر الميدان الذي تعرّض فيه الفضائل، والذي بمفرداته يجب أن يتلقى تعريفها الأوّل ولو كان ناقصاً هي فكرة

حاسمة للمشروع الكلي الخاص بتحديد مفهوم جوهري للفضائل. وأسرع لأضيف تحذيرين (Caveats) دفعاً لسوء الفهم.

الأوّل هو في الإشارة إلى أن نقاشي لن يتضمن، بأي شكل ما يفيد بأن الفضائل لا تمارس إلا في سياق ما أدعوهُ ممارسات. والثاني هو التحذير من أنّني سوف أوظف كلمة ممارسة بطريقة ذات تعريف خاص لا تتفق تماماً مع الاستعمال العادي الجاري، بما في ذلك استعمالي السابق لتلك الكلمة. فما الذي أعنيه بذلك؟

بالممارسة سوف أعني أي نشاط إنساني تعاوني وذي شكل مركب ومؤسس اجتماعياً تتحقق من خلاله الخيرات الداخلية نسبةً لذلك الشكل من النشاط ذلك في سياق محاولة تحقيق تلك المعايير الخاصة بالامتيازات الملائمة لذلك الشكل من النشاط، ومعرفة به تعريفاً جزئياً. بحيث تكون النتيجة التوسيع المنظم للقدرات الإنسانية الخاصة بتحقيق الامتياز، وكذلك المفاهيم الإنسانية الخاصة بالغايات والخيرات المشمولة. فلعبة تك-تاك-تو (Tic-Tac-Toe) ليست مثلاً عن الممارسة، بذلك المعنى، ولا رمي الكرة بمهارة، لكن لعبة كرة القدم ممارسة وكذلك لعبة الشطرنج والبناء الآجري ليس بممارسة في حين أن التشييد بفن العمارة ممارسة. وزرع اللفت ليس ممارسة، لكن الزراعة ممارسة. كذلك هي أبحاث الفيزياء، والكيمياء والبيولوجيا، وعمل المؤرخ وكذلك الرسم التشكيلي والموسيقي. وفي العالمين القديم والقروسطي اعتبر إنشاء المتحدات الإنسانية والمحافظة عليها - الأسر، والمدن، والأمم - ممارسة بالمعنى الذي حددته. وهكذا

نرى أن مجال الممارسات واسع، فهو يشمل: الفنون، والعلوم، والألعاب، والسياسة بالمعنى الأرسطي، وإنشاء الأسرة ودعمها، جميعها يقع تحت ذلك المفهوم. غير أن مسألة المجال الدقيق للممارسات ليست في هذه المرحلة بذات أهمية أولى. فبدلاً من ذلك، دعوني أشرح بعضاً من المفردات التي يشملها تعريفي، مبتدئاً **بفكرة الخيرات الداخلة في الممارسة.**

لنفكر، على سبيل المثال، بولد عمره سبع سنوات ويتمتع بذكاء عالٍ، وأنا أود تعليمه لعبة الشطرنج، بالرغم من أن الولد ليس لديه رغبة خاصة بتعلم اللعبة. والطفل لديه رغبة قوية بالحلوى مثل الشوكولا وما ماثل، وحظه في الحصول عليها قليل. لذلك، قلت للولد إذا لعب الشطرنج معي مرة في الأسبوع، فسوف أعطيه خمسين سنتاً ثمناً لحلويات، وزيادة على ذلك، قلت للولد إني سوف ألعب دائماً بطريقة تجعل ربح الولد صعباً، لكن ليس بمستحيل، وأنه عندما يربح فسوف يتلقى خمسين سنتاً إضافية ثمناً لحلوى وبذلك التحفيز لعب الولد ولعب بغية الفوز. ولنلاحظ أنه ما دامت الحلوى وحدها هي التي توفر للولد سبباً جيداً للعب الشطرنج، فليس لدى الولد أي سبب لأن لا يخدع وكل سبب ليخدع، إن أمكنه أو أمكنها القيام بذلك بنجاح. غير أنه يمكننا أن نأمل بأن وقتاً سيأتي عندما سيجد الولد في تلك الخيرات الخاصة بلعبة الشطرنج، وفي تحقيق نوع من المهارة التحليلية العالية، والخيال الاستراتيجي وقوة التنافس، مجموعة جديدة من الأسباب، أسباب لا تكون لمجرد فوز في مناسبة معينة، بل للتفوق في أي شكل تتطلبه لعبة الشطرنج. وأقول إنه إذا خُدع الولد فإنّه أو إنها متغلب على نفسه أو على نفسها وليس عليَّ.

لذا أقول هناك نوعان من الخير يمكن تحصيلهما بلعب الشطرنج. فمن جهة هناك الخيرات المرتبطة خارجياً وبشكل جائز بلعب الشطرنج، وبممارسات أخرى عبر حوادث الظرف الاجتماعي- كما في حالة حلوى الولد الخيالية، وفي حالة الراشدين الحقيقيين مثل خيرات الاعتبار، والمرتبة، والمال. ودائماً **توجد طرق بدائل لتحقيق مثل هذه الخيرات، ولا يتحقق تحقيقها فقط عبر الانخراط في نوع الممارسة خاص**. ومن جهة أخرى هناك خيرات داخلية في ممارسة لعبة الشطرنج، ولا يمكن الحصول عليها بأي طريقة سوى يلعب الشطرنج أو لعبة ما من هذا النوع. ونحن ندعوها داخلية لسببين: **أولاً**، وكما سبق لي أن قلت، لأننا لا نستطيع أن نحددها إلا بمفردات لعبة الشطرنج أو لعبة أخرى من هذا النوع، وبواسطة أمثلة من تلك الألعاب، (وإلا فإن هزالة مفرداتنا للكلام على مثل تلك الخيرات تدفعنا إلى وسائل تشبه لجوئي إلى الكتابة عن نوع ما معين وخاص بدرجة عالية)، **وثانياً**، لأنه لا يمكن تحديدها وإدراكها إلا عبر خبرة المشاركة في الممارسة المفترضة. والذين يفتقرون للخبرة ذات الصلة يكونون عاجزين عن العمل كقضاة يحكمون على الخيرات الداخلية.

تلكم بوضوح هي الحالة مع جميع الأمثلة الكبرى للمارسة: فلنفكر، على سبيل المثال - ولو باختصار وبشكل غير كاف - بممارسة رسم صورة شخص كما نشأت وتطورت، في أوروبا الغربية من أواخر القرون الوسطى إلى القرن الثامن عشر. فرسام صور الأشخاص كان قادراً على تحقيق خيرات عديدة كانت، وبالمعنى الذي حددناه قبل قليل، خارجيةً نسبة لممارسة رسم

صور الأشخاص - مثل الشهرة، والثروة، والمرتبة الاجتماعية، وحتّى مقدار من السلطة والنفوذ في المحاكم في مناسبات. غير أنه يجب عدم خلط هذه الخيرات الخارجية بالخيرات التي تكون داخلية بالنسبة للممارسة. فالخيرات الداخلية هي تلك التي تنجم من المحاولة الموسعة لتبيان كيف يمكن للقول المأثور لفيتغنشتاين: **الجسد الإنساني هو أفضل صورة للروح الإنسانية، أن يصير صادقاً عبر تعليمنا، أن نحسب.** الصورة على الجدار هي الشيء ذاته (الناس، والمشهد الطبيعي... إلخ) مرسوم هناك، (p. 205e) بطريقة جديدة. ما هو مضلل في قول فيتغنشتاين، كما هو معروض، يمثل في إغفاله الحقيقة في أطروحة جورج أورويل (George Orwell) وهي: في سنّ الخمسين يكون للإنسان الوجه الذي يستحق. فما تعلمه الرسامون التشكيليون بدءاً من جيوتو (Giotto) إلى رامبرانت (Rembrandt) أن يظهروه هو كيف يمكن كشف الوجه في أي عصر بأنه الوجه الذي يستحقه شخص الصورة.

وفي الأصل في الرسم التشكيلي في القرون الوسطى والخاص برسم القديسين، كان الوجه عبارة عن أيقونة، فمسألة التشابه بين رسم وجه المسيح أو القديس بطرس والوجه الذي كان وجه المسيح وكان وجه بطرس فعلياً، وفي عمر معين، لم تطرح. وتمثل المضاد لتلك الظاهرة الأيقونية في المذهب الطبيعي النسبي لبعض الرسم التشكيلي في القرن الخامس عشر عند الفليميش (Flemish) والألمان. فالحواجب الكثيفة، ونوع تسريحة الشعر والخطوط حول الفم مثلت امرأة واقعية أو متخيلة، بشكل لا يمكن إنكاره. فالتشابه اغتصب العلاقة الأيقونية. غير أن الذي حدث مع

رامبرانت كان تأليفاً. فصورة الشخص صارت على شكل أيقونة، لكنّها كانت أيقونة من نوع جديد لم يكن يمكن تصوره إلى حينه. وأيضاً بنوعٍ مختلف جداً من تتالي الوجوه الأسطورية في نوع معين في القرن السابع عشر، صار الرسم التشكيلي الفرنسي عبارة عن وجوه أرستقراطية في القرن الثامن عشر. وفي داخل كلّ واحدة من هذه السلاسل المتعاقبة تحقق نوعان مختلفان من الجودة على الأقل، داخليان في رسم الوجوه والأجساد البشرية.

وقبل كلّ شيء هناك امتياز المنتوجات أي امتياز أداء الرسامين التشكيليين وامتياز كلّ صورة شخص بذاتها. وهذا الامتياز - هو الذي يوحي به الفعل يمتاز ذاته - يجب فهمه تاريخياً، وسلاسل التطور المتعاقبة تجد غرضها وقصدها في تطور نحو أنواع من أنماط الامتياز وصيغة وما وراءها. وهناك سلاسل متعاقبة من الانحدار وأيضاً من التقدّم، ونادراً ما يفهم التقدّم بأنه خطي. غير أننا نجد النوع الثاني من الخير الداخلي في ممارسات رسم الصور الشخصية في الإسهام في محاولات دعم التقدّم والاستجابة الخلاقة للمسائل. وذلك لأن ما يكشفه الفنان في سعيه وراء الامتياز في رسم الصور الشخصية - وما يصدق على رسم صور الأشخاص يصدق على ممارسة الفنون الجميلة، بعامة - هو خير نوع معين من الحياة. وأن الحياة قد تؤلف كلّ الحياة لشخص هو رسام تشكيلي عبر طريق طويل جداً أو قد تكون لفترة على الأقل، فمن يشبه غوغان (Gauguin) يستغرق تفكيره أو تفكيرها على حساب كلّ شيء آخر تقريباً. غير أن حياة الرسام التشكيلي في جزء كبير أو قصير من حياته أو حياتها كرسام تشكيلي هي النوع الثاني من الخير الداخلي

بالنسبة للرسم التشكيلي. والحكم على هذه الخيرات يتطلب في الحدّ الأدنى، ذلك النوع من القدرة التي لا يمكن اكتسابها إلا من قبل رسام تشكيلي أو شخص راغب في أن يتعلم بشكل منظم ما على رسام الصور الشخصية أن يتعلم.

تشمل الممارسة معايير متياز وإطاعة القواعد، وأيضاً تحقيق الخيرات. والدخول في ممارسة، معناه القبول بسلطة تلك المعايير وعدم كفاية أدائي المحكوم بها عليه. فهو إخضاع مواقفي، وخياراتي، وتفضيلاتي وأذواقي للمعايير التي تعرف الممارسة حالياً وجزئياً. وطبعاً للممارسات كما ذكرت قبل قليل تاريخ: الألعاب، والعلوم والفنون، جميعها لها تواريخ. وهكذا فإن المعايير ليست بحصينة ضدّ النقد، ومع ذلك لا يمكن أن ندخل في ممارسة من دون قبول وزن أفضلية المعايير التي تحققت إلى الآن. فإذا لم أقبل في بداية الإصغاء إلى الموسيقي بعجزي على الحكم الصائب فلن أتعلم كيف أسمع، ناهيك عن تقدير الرباعيات الموسيقية لبارتوك (Bartok) الأخيرة. وإذا لم أقبل، في بداية بلعبي البيسبول (Baseball) أن هناك آخرين يعرفون معرفة أفضل من معرفتي عن متى القي بكرة سريعة ومتى لا أفعل ذلك، فاني لن أتعلم تقدير القذف الجيد للكرة ناهيك عن مجرد القذف. ففي عالم الممارسات تعمل سلطة الخيرات والمعايير بطريقة تستبعد بها كلّ تحليلات الحكم الذاتية والعاطفية (New Pury De Gustibus Est Disputandum) نحن الآن في وضع يمكننا فيه أن نلاحظ فرقاً مهماً بين ما دعوته خيرات داخلية وما دعوته خيرات خارجية. فمن خصائص ما دعوته خيرات خارجية أنها عندما

تتحقق تكون دائماً ملكاً لفرد وفي حيازته. وعلاوة على ذلك، وبشكل بارز، هي من النوع الذي كلّما زاد حصول الفرد عليه نقص حصول الآخرين. وهذه هي الحال أحياناً بالضرورة في مثل السلطة والشهرة، وأحياناً في حالة الظرف العارض مثل ما يكون مع المال. فالخيرات الخارجية إذن هي موضوعات منافسة بشكل بارز، فيها لا بُدَّ من وجود خاسرين ورابحين. أما الخيرات الداخلية فهي حاصل المنافسة على الامتياز، لكنّها تتميّز بأن في تحقيقها خيراً للمتحد الاجتماعي كلّه الذي يسهم في الممارسة. لذا عندما حول تيرنر (Turner) منظر البحر في الرسم التشكيلي أو عندما طور غريس (W. G. Grace) فمن الضرب بالمضرب في لعبةِ الكريكت بطريقة جديدة، فإن إنجازيهما أغنيا المتحد الاجتماعي ذا الصلة، كلّه.

غير أن السؤال هو: ما علاقة أي من هذه الأمور بمفهوم الفضائل؟ لذا، يبدو أن الأمر انتهى بنا الآن لوضع نصوغ فيه تعريفاً للفضيلة أولياً، وإن يكن جزئياً وغير نهائي، وهو: الفضيلة هي صفة إنسانية مكتسبة تميل حيازتنا عليها وممارستنا لها إلى جعلنا قادرين على تحقيق تلك الخيرات الداخلية في الممارسات والافتقار إليها بمنعنا منعاً فعلياً من تحقيق أي خير من مثل تلك الخيرات. وسيحتاج هذا التعريف لاحقاً توسيعاً وتحسيناً. غير أنه يظل بوصفه مقاربة أولى لتعريف كاف واف ذي فائدة لجهة إلقائه ضوءاً على موقع الفضائل في الحياة الإنسانية. إذن لا يصعب تبيان أن صنفاً كاملاً من الفضائل الرئيسيّة من دونها، يجعل الخيرات الداخلية الخاصة بالممارسات تصير محجوبة عنا، ولا يكون ذلك بصورة عامة، وإنما بطريقة محددة جداً.

يعود الأمر إلى مفهوم الممارسة كما أجملته - وكما ألفه جميعنا في حياتنا الواقعية، سواء أكنا رسامين تشكيليين أو علماء فيزياء أو كظهراء ربعيين في فريق لكرة القدم أو كنا مجرد عشاق للرسم التشكيلي الجيد أو التجارب من الطراز الأوّل أو تمريرة جيدة - وهو أن خيراته لا يمكن تحقيقها إلا عبر وضع أنفسنا في داخل الممارسة في علاقتنا مع أصحاب المهن الأخرى. علينا أن نتعلم الإقرار بما هو مستحق ولمن، وعلينا أن نكون مستعدين لتحمل المخاطر التي تعرّض لنا مهما تكن، والمطلوب تحملها خلال المسيرة، وعلينا أن نصغي بانتباه لما يقال عن نواقصنا ونجيب بذات العناية بالوقائع. وبكلمات أخرى، علينا أن نقبل، وكمكونات ضرورية لأي ممارسة لها خيرات داخلية ومعايير امتياز، وفضائل العدالة، والشجاعة والإخلاص. وذلك، لأن عدم القبول بتلك الأمور، والرغبة بالخداع كما كان ولدنا الصغير المتخيل راغباً بالخداع في أيامه وأيامها الأولى في لعب الشطرنج، فإن ذلك سيسد الطريق أمامنا ويمنعنا من تحقيق معايير الامتياز أو الخيرات الداخلية للممارسة، ويجعل الممارسة عديمة المعنى كوسيلة لتحقيق خيرات خارجية.

يمكننا وضع النقطة الأساسية ذاتها بطريقة أخرى. كلّ ممارسة تتطلب نوعاً معيناً من العلاقة بين المشتركين فيها. والآن أقول إن الفضائل هي تلك الخيرات التي بالرجوع إليها سواء رغبنا في ذلك أو لم نرغب، نعرف علاقاتنا مع الآخرين الذين نشترك معهم بنوع المقاصد والمعايير التي تضفي على الممارسات أشكالها. ولنفكر كمثل بكيفية وجوب الإرجاع إلى الفضائل، في أنواع معينة من العلاقات الإنسانية.

AوB وC وD أصدقاء بمعنى الصداقة الذي عده أرسطو أساسياً: فهم يشاركون في السعي وراء خيرات معينة. وبمفرداتي أقول، إنهم يشتركون في ممارسة. D يموت في ظروف غامضة، وA يكتشف كيفية موت D ويخبر B عن حقيقتها لكنه يكذب على C. يكتشف C الكذبة. فما لا يستطيع A، عندئذ أن يدعيه بذكاء، هو **أنه يقف في علاقة الصداقة ذاتها مع B وC. وبقوله الحقيقة لواحدٍ وكذبه على الآخر يكون معرفاً بصورة جزئية فرقاً في العلاقة.** ولا شكّ في أن السبيل مفتوح أمام A لكي يوضح هذا الفرق ويشرحه بعدد من الطرق. وقد يكون محاولاً أن يوفر على C ألماً أو يكون ببساطة مخادعاً C. غير أن فرقاً ما في العلاقة، وجد الآن، كنتيجة لتلك الكذبة. ولاؤهم أحدهم للآخر، في السعي وراء الخيرات المشتركة أصبح موضع شكّ وتساؤل.

وما دمنا نشترك بالمعايير والمقاصد الخاصة بالممارسات، فإننا نقول إنه كما عرفنا علاقاتنا واحدنا بالآخر، سواء عرفناها أو لم نعرفها عن طريق الرجوع إلى معايير الصدق والثقة، كذلك نحن نعرفها أيضاً بالرجوع إلى معايير الصدق والثقة، كذلك نحن نعرفها، أيضاً، بالرجوع إلى معايير العدالة والشجاعة. وإذا افترضنا أن A، وهو بروفسور، أعطى B وC العلامات التي تستحقها أوراقهما، لكنه وضع علامة لـ D لأنه كان مجذوباً بعيني D الزرقاوين أو لأنه نفر من قشرة رأس D بشكل مختلف عن علاقته بالطلاب والطالبات الآخرين في الصف، سواء أرغب في ذلك أم لم يرغب. فالعدل يتطلب منا أن نعامل الآخرين نسبة للاستحقاق أو الأهلية وذلك طبقاً لمعايير متسقة وموضوعية، وإن الانحراف عن معايير العدالة

في حالة خاصة ما يعرف علاقتنا بالشخص ذي الصلة بأنها خاصة أو مميزة بشكل من الأشكال.

الحالة مع الشجاعة مختلفة قليلاً. نحن نعتقد أن الشجاعة فضيلة وذلك لأن العناية والاهتمام بالأفراد والمتحدات الاجتماعية والقضايا، الحاسمين في الممارسات يتطلبان وجود مثل هذه الفضيلة. فإذا قال أحد إنه يهتم بفرد، متحد اجتماعي أو قضية، لكنه لا يرغب أن يتعرض للأذى أو الخطر من أجله أو أجلها، فإنّه يضع في موضع التساؤل والشكّ صحة عنايته واهتمامه فالشجاعة هذه القدرة على تحمل الأذى أو الخطر، لها دورها في الحياة الإنسانية بسبب تلك الرابطة مع العناية والاهتمام. وهذا لا يعني أن الإنسان لا يستطيع أن يكون ذا عناية، وبصورة حقيقية ويكون جباناً أيضاً. فهو يعني جزئياً، القول إن الإنسان الذي بصورة حقيقية ويكون جباناً أيضاً. فهو يعني جزئياً القول إن الإنسان الذي بصورة حقيقية وليس له القدرة على تحمل الأذى أو الخطر عليه أن يعرف عن نفسه لنفسه وللآخرين، بأنه جبان.

إذن أنا أعتقد من ومنطلق أنماط العلاقة تلك التي من دونها لا يمكن أن تستبقي الممارسات الصدق، العدالة والشجاعة - وربما أمور أخرى، كامتيازات حقيقية، وفضائل في ضوئها علينا أن نصف نفوسنا والآخرين، مهما تكن وجهة نظرنا الأخلاقية الخاصة أو مجموعة قوانين مجتمعنا الخاصة. وذلك لأن هذا الاعتراف بأننا لا نستطيع أن نتهرب من تعريف علاقاتنا بمفردات مثل تلك الخيرات هو متسق تماماً مع الاعتراف بأن المجتمعات المختلفة

لها قوانين مختلفة خاصة بالصدق، والعدالة والشجاعة. فقد عمل الكهنة البروتستانتيون على تنشئة صغارهم على الاعتقاد بأن عليهم أن يقولوا الصدق لكلّ إنسان، وفي جميع الأوقات، ومهما تكن الظروف أو العواقب، وكان الفيلسوف كَنْت أحد هؤلاء الصغار. أما أولياء الصغار التقليديون في بانتو (Bantu) فقد أنشأوا صغارهم على أن لا يقولوا الصدق للغرباء غير المعروفين، لأنهم اعتقدوا أن ذلك قد يجعل الأسرة عرضة للسحر. وفي ثقافتنا ترعرع الكثيرون منا على عدم قول الصدق للعمات والخالات المعمرات اللواتي يطلبن منا أن نعجب بقبعاتهن الجديدة. غير أن كلّ واحد من هذه القوانين أو القواعد يتضمن اعترافاً بفضيلة الصدق. وكذلك الحال أيضاً مع القواعد المختلفة الخاصة بالعدالة والشجاعة.

إذن أقول إن الممارسات تزدهر في مجتمعات لها مجموعات مختلفة من القوانين والقواعد، وما لا تستطيع فعله يزدهر في مجتمعات لا تكون فيها الفضائل ذات قيمة، بالرغم من أن المؤسسات والمهارات التقنية التي تخدم أهدافاً موحّدة قد تستمر في الازدهار. (ولدي المزيد مما يمكن قوله عن التضاد بين المؤسسات والمهارات التقنية المشغلة لغاية موحّدة من جهة، والممارسات من جهة أخرى، وذلك بعد قليل). لأن نوع التعاون، ونوع الاعتراف بالسلطة وبالإنجاز، ونوع الاحترام للمعايير ونوع التعرّض للخطر، والتي جميعها داخل في الممارسات ومشمولة بها، هي جميعها يتطلب مثلاً الإنصاف في الحكم على الذات وعلى الآخرين - ذلك النوع من الحكم الذي غاب في المثال الذي ضربته عن البروفسور، والصدق الذي لا يرحم والذي من دونه لا يمكن أن

يمارس الإنصاف - ذلك النوع من الصدق المفقود في مثلي الذي ضربته عن A،B،C، وD والرغبة في الثقة بأحكام أولئك الذين خولتهم إنجازاتهم بالحكم، والذي يفترض الإنصاف والصدق في تلك الأحكام من وقت لآخر، تعريض النفس للخطر وحتّى تحقيق التعرّض للمخاطر. فليس جزءاً من أطروحتي القول إن عازفي الكمان العظام لا يمكن أن يكونوا شريرين أو أن لا يكون لاعبو الشطرنج الكبار حقيرين. فحيثما تكون الفضائل مطلوبةً تزدهر الرذائل، أيضاً. فالمسألة هي بالتمام أن بشر الرذيلة والوضيعي الروح يعتمدون بالضرورة على فضائل الآخرين في الممارسات التي ينخرطون فيها بغية الازدهار، كما أنهم ينكرون خبرة تحقيق تلك الخيرات الداخلية التي يمكن أن تجزي حتّى الذين ليسوا في عداد لاعبي الشطرنج ولاعبي الكمان الجيدين.

لتعميق موضعة الفضائل داخل الممارسات يلزم الآن أن نوضح توضيحاً إضافياً طبيعة الممارسة برسمنا تعارضين مهمين. آمل أن يكون البحث إلى الآن قد أوضح أن الممارسة بالمعنى المقصود، ليس إطلاقاً مجرد مجموعة من المهارات التقنية، حتّى عندما توجه نحو هدف موحّد ما وحتّى لو أمكن أن تكون ممارسة تلك المهارات إحياناً ذات قيمة أو ممتعة في ذاتها. فيما يميز الممارسة هو جزئياً كيف تتحول مفاهيم الخيرات والغايات ذات الصلة التي تخدمها المهارات التقنية - وكل ممارسة تتطلب ممارسة مهارات تقنية - وتعني بتوسيعات القوى الإنسانية، ومن أجل خيراتها الداخلية التي تحدّد جزئياً كلّ ممارسة خاصة أو كلّ نمط من الممارسة. ليس للمارسات إطلاقاً هدف أو أهداف ثابتة، ولكل زمان - فليس للفن

التشكيلي مثل هذا الهدف، ولا لعلم الفيزياء - غير أن الأهداف نفسها يحولها تاريخ النشاط. وتكون النتيجة مفادها أن ليس بالأمر العرضي أن يكون لكلّ ممارسة تاريخها الخاص، هو تاريخ أغنى ومختلف عن مسألة تحسين المهارات التقنية ذات الصلة. وأدى أن هذا البعد التاريخي له قيمة حاسمة بالنسبة إلى الفضائل.

الدخول في ممارسة معناه الدخول في علاقة لا تقتصر على أن تكون مع ممارسيها المعاصرين، وإنما أيضاً مع أولئك الذين سبقونا في الممارسة، وبخاصة أولئك الذين تجاوزت إنجازاتهم الوصول إلى الممارسة، وبخاصة أولئك الذين تجاوزت إنجازاتهم الوصول إلى الممارسة إلى نقطتها الحالية. لذا أقول إنه التحقيق ولسبب أقوى أقول إنه السلطة في التقليد التي أواجهها، التي عليَّ أن أتعلم منها. ولهذا التعلم والعلاقة مع الماضي التي تندمج فيها فضائل العدالة، والشجاعة والصدق هما الشرطان اللازمان بالضبط بذات الطريقة، وللأسباب ذاتها، للإبقاء على العلاقات الحالية داخل الممارسات.

ليست المسألة بمسألة تحصيل حاصل وجوب مقابلة الممارسات مقابلة مع مجموعات المهارات التقنية. فيجب عدم خلط الممارسات مع المؤسسات. فالشطرنج، وعلم الفيزياء والطبّ ممارسات، في حين أن نوادي الشطرنج، والمختبرات، والجامعات والمستشفيات مؤسسات المؤسسات تعني بشكل خاص وضروري بما كنت قد دعوته الخيرات الخارجية. فهي منهمكة في كسب المال وخيرات مادية أخرى، وهي مبنية وقائمة على لغة السلطة والمرتبة،

وهي توزع المال، والسلطة والمرتبة بوصفها مكافئات. وهي لا تستطيع أن تقوم بغير ذلك، إذا كان لا بُدَّ لها من أن تحافظ على ممارساتها المسؤولة عنها وليس على نفسها فقط. وذلك لأنه لا يمكن لأي ممارسات أن تبقى على قيد الحياة لأي وقت إن لم تكن مسنودة من مؤسسات. والمؤسسات هي علاقة وثيقة جداً وحميمية - وفي النتيجة علاقة الخيرات الخارجية بالخيرات الداخلية وبالممارسات - لدرجة أن المؤسسات والممارسات تؤلف نظاماً سببياً واحداً فيه تكون المثل العليا وإبداعية الممارسة جميعها، دائماً معرضة لاكتسابية المؤسسة، وفيه تكون العناية التعاونية بالخيرات العامة، خيرات الممارسة، معرضةً دائماً لتنافسية المؤسسة. وفي هذه البيئة تكون وظيفة الفضائل واضحة. فمن دونها، ومن دون العدالة، والشجاعة والصدق لا تستطيع الممارسات أن تقاوم القوة المفسدة للمؤسسات.

ومع ذلك أقول، إذا كان للمؤسسات لها هذه القوة، فإن إنشاء أشكال المتحد الاجتماعي الإنساني ودعمه - والمؤسسات في النتيجة - له هو ذاته جميع خصائص الممارسة، وفوق ذلك الممارسة التي لها علاقة وثيقة وخاصة بممارسة الفضائل بطريقتين. فممارسة الفضائل هي ذاتها معرضة لأن تكتسب موقفاً محدداً بدرجة عالية من المسائل الاجتماعية والسياسية، فداخل متحد اجتماعي خاص بأشكاله المؤسسية الخاصة، نحن نتعلم أو نخفق في تعلم ممارسة الفضائل دائماً. ولا شكّ في وجود فرقٍ حاسم بين طريقة تصوّر العلاقة بين الشخصية الأخلاقية والمتحد السياسي من وجهة نظر الحداثة الفردية الليبرالية، وطريقة تصوّر تلك العلاقة من وجهة نظر

نمط التقليد القديم والقروسطي الخاص بالفضائل والذي رسمته. فبالنسبة للمذهب الفردي الليبرالي يُعَرف المتحد الاجتماعي ببساطة بأنه الميدان الذي يسعى فيه الأفراد وراء مفهومهم الخاص بالحياة الجيدة، والمختار اختياراً ذاتياً، والمؤسسات السياسية موجودة لكي توفر درجة من النظام تمكّن من حصول مثل ذلك النشاط المحدد تحديداً ذاتياً. فالحكومة والقانون هما محايدان، أو يجب أن يكونا محايدين بين المفاهيم المتنافسة الخاصة بحياة الإنسان الجيدة، ومع أن مهمة الحكومة تعزيز التقيد بالقانون، فإن النظرة الليبرالية لا ترى للحكومة وظيفة مشروعة لغرس أي نظرة أخلاقية.

وعكس ذلك ما وجدناه في النظرة القديمة والنظرة القروسطية اللتين رسمتها، حيث لا يتطلب المتحد السياسي ممارسة الفضائل لبقائه فقط، بل إن أحد واجبات السلطة الأبوية أن تجعل الصغار يترعرعون ليصبحوا راشدين من ذوي الفضيلة. وإننا نقع على البيان الكلاسيكي لهذه المماثلة عند سقراط في محاورة كريتو (Crito) وطبعاً، لا يتبع ذلك، أعني من القبول بالنظرة السقراطية للمتحد السياسي والسلطة السياسية أن يكون متوجباً علينا أن للدولة الحديثة الوظيفة الأخلاقية التي عينها المدينة وقوانينها. والواقع هو أن قوة وجهة النظر الفردية الليبرالية مستمدة بصورة جزئية من الحقيقة الناصعة والمفيدة أن الدولة الحديثة غير ملائمة إطلاقاً لتقوم بدور المربي الأخلاقي لأي متحد اجتماعي. غير أن التاريخ الذي يصف نشوء الدولة الحديثة هو، ومن دون شكّ، تاريخ أخلاقي. فإذا صحّ شرحي للعلاقة المركبة، علاقة الفضائل بالممارسات وبالمؤسسات، فإن ما يتبع ذلك هو أننا سنكون عاجزين عن كتابة

تاريخ حقيقي خاص بالممارسات والمؤسسات ما لَمْ يكن ذلك التاريخ هو أيضاً أحد الفضائل أو الرذائل. فقدرة الممارسة على الحفاظ على سلامتها يعتمد على طريقة ممارسة الفضائل في الحفاظ على الأشكال المؤسسية التي هي الحوامل الاجتماعية للممارسة. فسلامة الممارسة تتطلب ممارسة الفضائل من قبل بعض الأفراد، على الأقل، الذين يجسدونها في نشاطاتهم، والعكس صحيح، ألا وهو فساد المؤسسات هو دائماً جزئياً نتيجة للرذائل.

لا شكّ في أن الفضائل ذاتها، وبدورها، تدعم وتعزز بأنماط معينة من المؤسسات الاجتماعية، وتتعرض للخطر من بعضها الآخر. فقد خال توماس جيفرسون (Thomas Jefferson) أن الأخلاق لا تزدهر إلا في مجتمع مؤلّف من مزارعين صغار، ورأى آدم فيرغسون (Adam Ferguson) وبمقدار أكبر من الدراية، أن مؤسسات المجتمع التجاري الحديث تهدد بالخطر بعض الفضائل التقليدية، هذا على الأقل. ونمط فيرغسون السوسيولوجي هو النظير التجريبي الحسي لشرح الفضائل الفكري المفهومي الذي قدمته، وهو سوسيولوجيا طمحت أن تكشف عن سرّ الرابطة السببية بين الفضائل، الممارسات والمؤسسات. وذلك لأن هذا النوع من الشرح الفكري المفهومي له نتائج تجريبية حسية قوية، فهو يوفر برنامجاً شارحاً يمكن اختباره في حالات خاصة. وعلاوة على ذلك أقول، إن لأطروحتي محتوىً تجريبياً حسياً بطريقة أخرى، فهي تؤدي إلى القول بأنه من دون الفضائل لم يكن هناك اعتراف إلا بما دعوته الخيرات الخارجية، وليس الخيرات الداخلية، أبداً، وذلك في سياق الممارسات. وفي أي مجتمع لا يعترف

إلا بالخيرات الخارجية، ستكون المنافسة هي السمة السائدة، والحصرية. ولدينا صورة رائعة عن مثل هذا المجتمع في وصف هوبس (Hobbes) لحالة الطبيعة، كما أنَّ تقرير البروفسور تيرنبول (Turnbull) الخاص بمصير Ik يوحي بأن الواقع الاجتماعي يثبّت فعلياً أطروحتي وأطروحة هوبس.

إذن، للفضائل علاقة مختلفة مع الخيرات الخارجية والخيرات الداخلية. وإن الحيازة على الفضائل- لا على مجرد ما يشبهها أو يكون صورة زائفة عنها- هو شرط ضروري لتحقيق الخيرات الداخلية، ومع ذلك قد تحول الحيازة على الفضائل دون تحقيق الخيرات الخارجية. وفي هذه النقطة أرى نفسي محتاجاً لأن أؤكد على أن الخيرات الخارجية هي خيرات بشكل حقيقي. فهي ليست فقط موضوعات مهمة للرغبة الإنسانية، والتي تعيينها هو الذي يبرز فضيلتي العدالة والكرم، وإنما أيضاً لا يستطيع أحد أن يحتقرها من دون نفاق أو تظاهر كاذب بالفضيلة. ومع ذلك أقول إن المشهور هو أن ممارسة الصدق، والعدالة والشجاعة غالباً ما تحول دوننا والصيرورة أغنياء أو شهيرين أو أقوياء في الحالة التي عليها العالم. وهكذا أقول، إنه بالرغم من أملنا أننا لا نستطيع أن نحقق فقط معايير الامتياز والخيرات الداخلية لممارسات معينة عبر الحيازة على الفضائل والصيرورة أغنياء، شهيرين وأقوياء، فإن الفضائل تكون دائماً بمثابة حجر العثرة الممكن في سبيل تحقيق ذلك الطموح المريح. لذا علينا أن نتوقع أنه في مجتمع ما إذا كان السعي وراء الخيرات الخارجية سيكون هو السائد، فإن مفهوم الفضائل سيعاني من التآكل في أول الأمر، وقد يصل الأمر إلى حدّ المحو الكلي، بالرغم من أن الصور المزيفة قد تتكاثر وتسود.

لقد آن الأوان لطرح السؤال الخاص بمدى إخلاص هذا الشرح المنحاز لمفهوم الفضائل الجوهري للتقليد الذي وصفته - ولا بُدَّ لي من أن أؤكد على أن كلّ ما قدمته إلى الآن هو المرحلة الأولى لذلك الشرح. فمثلاً أسأل لأي مدى وبأي نواحٍ هو أرسطي؟ هو - ولحسن الحظ - ليس بأرسطي من ناحيتين ومقدار كبير من الباقي يخالف أرسطو. الأولى مفادها القول إنه بالرغم من أن هذا الشرح للفضائل غائي، فإنّه لا يتطلب أي ولاء لبيولوجيا أرسطو الميتافيزيقية. والناحية الثانية تفيد أنه لأن كثرة الممارسات الإنسانية والكثرة الناجمة في الخيرات التي في طلبها يمكن ممارسة الفضائل أن تتنازع فإنّها لن تنشأ فقط من عيوب في الشخصية الفردية - والخيرات غالباً ما تكون متعارضة، لذا تطلب ولاءنا بشكل متنافس. وليس إلا من هاتين الناحيتين يبدو شرح أرسطو للفضائل غير حصين، لذا يكون الحاصل هو أن ذلك الشرح الغائي اجتماعياً يمكن أن يدعم شرح أرسطو العام للفضائل كما فعل شرحه الغائي البيولوجي، ويمكن إعتبار هذه الفروق عن أرسطو بأنها مقوية لوجهة نظر أرسطية عموماً لا مضعفة لها.

ثمة ثلاث نواحٍ يبدو فيها الشرح الذي قدمته أرسطياً بوضوح. **الأولى**، تتطلب لإكماله صياغة مفحمة لتلك التمييزات والمفاهيم التي تلزم لشرح أرسطو: الاختيارية، تمييز بين الفضائل الفكرية وفضائل الخلق، وعلاقة كليهما بالقدرات الطبيعية وبالعواطف وببنية التفكير العملي. وهناك شيء يجب الدفاع عنه في كلّ واحد من هذه المواضيع ويكون شبيهاً بنظرة أرسطو، إذا كان لا بُدَّ لشرحي من أن يكون معقولاً ومقبولاً.

والثانية، أقول، إن شرحي يمكن أن يلائم نظرة أرسطية للذة والمتعة، في حين لا يمكن تسويتها مع أي وجهة نظر نفعية وخاصة باللذة، وبخاصة مع شرح فرانكلين للفضائل. ويمكننا أن نقارب هذه المسائل عبر التفكير في كيف نجيب إنساناً سأل بعد نظرة في شرحي للفروق بين الخيرات الداخلية والخيرات الخارجية للممارسة، في أي صنف تقع اللذة أو المتعة؟ والجواب يكون: بعض أنماط اللذة في واحد، وبعض في الآخر.

فالمرء الذي يحقق الامتياز في الممارسة، مثل الذي يلعب الشطرنج أو كرة القدم بشكل جيد أو الذي يجري بحثاً في الفيزياء ناجحاً أو شكلاً تجريبياً في الرسم التشكيلي، نراه يتمتع بما حقق وبنشاطه في سبيل ذلك. وكذلك حال الإنسان الذي لم يتجاوز حدّ التحقيق، والذي نراه يلعب أو يتصرف بطريقة تؤدي إلى تجاوز الحدّ. وكما قال أرسطو إن متعة النشاط ومتعة التحقيق ليسا بغايتين يرمي اليهما الفاعل، إذ إن المتعة تتبع النشاط الناجح بشكل يكون فيه النشاط المتحقق والنشاط المتمتع به شيئاً واحداً والحالة ذاتها. لذا فإن استهداف الواحد هو استهداف الآخر. وأيضاً يسهل خلط السعي وراء الامتياز مع السعي وراء المتعة وطلبها بهذا المعنى التحديدي. فمثل هذا الخلط غير مؤذٍ، وما هو مؤذٍ هو خلط المتعة بالمعنى التحديدي مع أشكال أخرى من اللذة.

المؤكّد هو أن بعض أنواع اللذة خيرات خارجية مثل التي ترافق الاعتبار، والمرتبة، والقوة والمال. وليس كلّ لذة هو متعة تعقب نشاطاً منجزاً. فالبعض لذة خاصة بحالات بسيكولوجية أو

جسدية مستقلة عن كلّ نشاط. مثل هذه الحالات - كتلك التي تنشأ في حاسة الذوق العادية بعد إحساسات متتالية ومتقاربة من مذاق الأويستر الخاص بكولشيستر (Colchester) الفلفل الأحمر وفوق كيلكو (Veuve Cliquot) يمكن طلبها كخيرات خارجية، بوصفها مكافئات خارجية يمكن شراؤها بالمال أو تلقيها بداعي الاعتبار والمقام. لذا فإن اللذات قد صنفت بدقة وبشكل ملائم عبر تصنيفها إلى خيرات داخلية وخيرات خارجية.

هو هذا التصنيف الذي ليس له مكان في شرح فرانكلين للفضائل، وهو الشرح الذي صيغ بمفردات العلاقات الخارجية والخيرات الخارجية. وهكذا أقول مع إنه يمكن في هذه المرحلة من النقاش الادعاء بأن شرحي يمسك فعلياً بمفهوم للفضائل هو في جوهر التقليد القديم والقروسطي الذي كنت قد وصفته، فإن الواضح أيضاً وجود أكثر من مفهوم واحد ممكن للفضائل، وأن قبول وجهة نظر فرانكلين وأي وجهة نظر نفعية وخاصة باللذة، معناه رفض التقليد والعكس بالعكس.

هناك نقطة حاسمة خاصة بعدم الاتساق، ذكرها د. ه. لورانس (D. H. Lawrence) ومنذ زمن طويل. فعندما أكد فرانكلين، لا تستخدم الجماع إلا نادراً وإلا لغاية الصحة أو الإنجاب، ردّ لورانس بالقول: لا تستخدم الجماع أبداً. فمن سمات الفضيلة لتكون فعالة في إنتاج الخيرات الداخلية التي هي مكافئات للفضائل أن تمارس من دون اعتبار النتائج. فقد يحصل ما يفيد أنه بالرغم من أن الفضائل هي تلك الصفات التي تؤدي إلى تحقيق صنفٍ معين

من الخيرات - وهذا بصورة جزئية على الأقل زعم واقعي تجريبي حسي - فإننا لا نستطيع أن نحوز عليها، ما لَمْ نمارسها بغض النظر عما إذا كانت ستنتجها في أي مجموعة من الظروف. فنحن لا نستطيع أن نكون شجعاناً بمعنى حقيقي أو صادقين مخلصين بمعنى حقيقي، ولا تكون كذلك إلا في مناسبات، ونادرة. وزيادة على ذلك أقول، إن رعاية الفضائل دائماً ما يمنع، وغالباً ما منع، تحقيق تلك الفضائل الخارجية التي هي علامة النجاح الدنيوي. فالطريق للنجاح في ولاية فيلادلفيا (Philadelphia) والطريق إلى السماء قد لا يتطابقان.

علاوة على ذلك، صرنا الآن قادرين على تعيين صعوبة حاسمة واحدة لأي نسخة من نسخ مذهب المنفعة واللذة - بالإضافة لتلك التي ذكرناها في السابق. فمذهب المنفعة واللذة عاجز عن أن يكيف التمييز بين الخيرات الداخلية والخارجية للممارسة. ولا يقتصر الأمر على القول بأن ذلك التمييز لم يشر إليه أي واحد من أتباع ذلك المذهب الكلاسيكيين، فقط - فهو غير موجود في كتابات بنتام أو في كتابات الفلاسفة من آل مِلْ أو عند سيدغويك (Sidgwick) - وإنما الخيرات الداخلية والخيرات الخارجية لا يمكن ترجمة الفئة الأولى منهما إلى الثانية والعكس بالعكس. لذا، فإن فكرة جمع الخيرات - لسبب أقوى في ضوء ما ذكرته عن أنواع اللذة والمتعة وفكرة جمع السعادة - بمفردات صيغة واحدة أو مفهوم واحد، سواء أكان لفرانكلين أو لبنتام أو لمِلْ، لا معنى لها. ومع ذلك علينا أن ننتبه إلى أنه بالرغم من أن هذا التمييز غريب عن تفكير ج. س. مِلْ فإنّه مقبول ومعقول ولا يتظاهر بالتنازل وافتراض

أن شيئاً مثل ذلك هو التميز الذي كان يحاول أن يدخله في مذهب المنفعة واللذة، عندما ميز بين اللذات العليا، والدنيا. فأقصى ما نستطيع قوله هو هذا، شيء مثل هذا، وذلك لأن نشأة ج. س. مِلْ زودته بنظرة محدودة عن الحياة الإنسانية وقواها لم تؤهّله لتقدير الفلسفة. ومع ذلك فإن اعتبار فكرة السعي وراء الامتياز بطريقة تعزز القوى الإنسانية في صميم الحياة الإنسانية، مقبولة قبولاً فورياً، كما هي في حياته وحياة السيدة تايلور (Taylor) وليس فقط في فكر ج. س. مِلْ السياسي والاجتماعي. وإذا كان لي أن أختار نماذج بشرية لبعض الفضائل كما أفهمها، فسيكون هناك أسماء عديدة يمكن ذكرها، منها أسماء القديس بينديكت (St. Benedict) فرانسيس أسيسي (Francis of Assisi) والقديسة تيريزا (St. Theresa) وفريدريك إنغلز (Frederick Engels) إليانور ماركس (Eleanor Marx) وليون تروتسكي (Leon Trotsky) واسم جون ستيوارت مِلْ لا بُدَّ من أن يكون معها كأي أسماء أخرى.

ثالثاً، أقول إن شرحي أرسطي في ربطه التقييم مع الشرح أو التوضيح بطريقة أرسطية بارزة. فمن وجهة النظر الأرسطية، لا يعني تعيين الأفعال بالقول إنها تبين أو تحقق في تبيان فضيلة أو فضائل مجرد التقييم، فقط، فلا بُدَّ أيضاً من الخطو خطوة أولى نحو شرح سبب القيام بتلك الأفعال، وليس سواها. فعند الأرسطي وكذلك عند الأفلاطوني، يمكن شرح مصير أو نهاية مدينة أو فرد يذكر ظلم طاغية أو شجاعة المدافعين عنها. والحقّ يقال إنه من دون الإشارة إلى الدور الذي تلعبه العدالة والظلم، والشجاعة والجبن في الحياة الإنسانية، فإن ما يمكن توضيحه توضيحاً حقيقياً سيكون مقداراً

صغيراً جداً. وينتج عن ذلك القول، إن الكثير من المشاريع الشارحة الخاصة بالعلوم الاجتماعية الحديثة والتي قاعدتها المنهجية هي فصل الوقائع، - هذا المفهوم للوقائع، هو الذي وصفته في الفصل السابع - عن التقييم، محكوم عليه بالفشل. وذلك، لأن الحقيقة الواقعية هي أن إنساناً كان شجاعاً أو أخفق في أن يكون شجاعاً أو لا يمكن إدراك كونها حقيقة واقعية من قبل الذين يقبلون تلك القاعدة المنهجية. فشرح الفضائل الذي قدمته متطابق تماماً مع شرح أرسطو حول تلك النقطة. غير أنه يمكن الآن طرح السؤال الآتي: قد يكون شرحك أرسطياً، ومن نواحٍ عديدة، لكن أليس هو خاطئاً من بعض النواحي؟ لنفكر بالاعتراض المهم الآتي.

لقد عرفت الفضائل بصورة جزئية بلغة موقعها في الممارسات. غير أن المؤكّد هو أنه يمكن أن تكون بعض الممارسات، وهذه الفكرة يمكن طرحها، شريرة - وأعني بعض النشاطات الإنسانية المتسقة التي تتصف بالوصف الذي وصفته للممارسة. لذا قيل في نقاشات بعض الفلاسفة الأخلاقيين لهذا النمط من شرح الفضائل، إن التعذيب والنشاطات الجنسية السادية - الماسونية يمكن أن تكون أمثلة عن ممارسات. غير أن السؤال هو: كيف يمكن لتصرف أن يكون فضيلة إن كان من نوع يبقي ويعزز الممارسات، وبعض الممارسات شرير؟ أما جوابي على هذا الاعتراض فأضعه في قسمين.

في القسم الأوّل، أريد أن اسمح بالافتراض المفيد أنه قد يمكن وجود ممارسات - بالمعنى الذي أفهم به هذا التصوّر - هي ببساطة

شريرة. وأنا أبعد ما يكون عن الاقتناع بوجودها، ولا أعتقد بأن التعذيب أو الممارسة السادية - الماسونية تلبي وصف الممارسة الذي وظفه شرحي للفضائل. غير أني لا أريد أن أقيم قضيتي على هذا الافتقار للاعتقاد كمسألة حقيقة واقعية جائزة، أن العديد من أنماط الممارسة قد ينتج شراً، في بعض المناسبات. وذلك، لأن مجال الممارسات يشمل الفنون، والعلوم وأنماطاً معينة من الألعاب الفكرية والرياضية. وواضح، وبصورة فورية أن أياً من تلك الممارسات قد يكون مصدراً للشر في أحوال معينة، مثلاً: الرغبة في الامتياز والفوز قد تفسد، وقد يكون الإنسان منهمكاً برسمه لدرجة تجعله يهمل أسرته، وما كان في البداية لجوءاً مشرفاً إلى الحرب قد ينتهي بقساوة وحشية. غير أن السؤال هو: وماذا يتبع ذلك؟

لا شكّ في أن شرحي ليس بالقضية التي ينتج عنها أن يكون واجباً علينا إما نعذر أو نغفر ونتغاضى عن مثل هذه الشرور أو أن ما ينشأ من الفضيلة هو صواب ومهما كان، فعلي أن أقبل أن الشجاعة تدعم الظلم أحياناً، وأن الولاء عرف عنه بأنه يقوي المعتدي المجرم، وأن الكرم يضعف أحياناً القدرة على عمل الخير. غير أن إنكار ذلك معناه تحدي تلك الوقائع التجريبية الحسية التي أثرتها خلال نقدي شرح الأكويني لوحدة الفضائل. لذا أقول، إن الحاجة لتعريف الفضائل وشرحها منذ البداية، وذلك بالرجوع إلى فكرة الممارسة، لا يعنيان الموافقة على جميع الممارسات في جميع الظروف. والقول إن تعريف الفضائل - كما يفترض الاعتراض نفسه - لا يكون بمفردات الممارسات الفاضلة والصائبة، بل بلغة الممارسة لا يؤدي أو يتضمن القول بأن الممارسات الحادثة في

أوقات محددة وأمكنة معينة لا تحتاج إلى نقد أخلاقي. أما مصادر مثل هذا النقد فليست غير متوفرة. فأولاً، لا يوجد تناقض في توسل متطلبات الفضيلة بنقد الممارسة. فيمكن تعريف العدالة بدئياً بأنها الميل أو التصرف الضروري لدعم الممارسات وتعزيزها، فلا يتبع ذلك القول، إنه في طلب متطلبات ممارسة يجب أن لا يحكم على خروقات العدالة وأن لا تدان. وعلاوة على ذلك أقول، إني قلت في الفصل الثاني عشر إن أخلاق الفضائل تتطلب كنظير لها مفهوماً لقانون أخلاقي. ويجب أن تلبى متطلباتها بواسطة الممارسة. غير أنه قد يسأل: ألا يتضمن كلّ ذلك الحاجة إلى مزيد من القول عن موقع الممارسات في بيئة أخلاقية أوسع؟ ألا يوحي ذلك على الأقل بأن هناك ما يمكن إضافته إلى المفهوم الجوهري للفضيلة أكثر من صياغته بلغة الممارسة؟ وقد أكدت في النهاية على أن مدى أي فضيلة في الحياة الإنسانية يتعدى الممارسات التي بها تمّ تعريفها، في البداية. فما هو إذن دور الفضائل في ميادين الحياة الإنسانية الواسعة؟

سبق لي أن أكدت على أن أي شرح للفضائل بلغة الممارسات لا يمكن أن يكون إلا شرحاً جزئياً وأولياً. فما هو اللازم لإكماله؟ لقد كان أبرز فرق بين شرحي وأي شرح يمكن تسميته بأنه أرسطي، يمثل في مفردات الممارسات حيث وصفت نقطتها ووظيفتها، بالرغم من أني لم أحصر ممارسة الفضائل ببيئة الممارسات. في حين أن أرسطو صاغ تلك النقطة والوظيفة بفكرة نمط حياة إنسانية كلية يمكن وصفها بأنها فاضلة. ويبدو أقول فعلياً أن السؤال ماذا ينقص الكائن الإنساني الذي يفتقر إلى الفضائل؟ يجب الإجابة عليه بنوعٍ من الإجابة يتعدى أي شيء قلته إلى الآن. وذلك لأن مثل هذا

الفرد يكون فشله مجرد فشل بطرق معينة مختلفة نسبة لنوع الامتياز الذي يمكن تحقيقه عبر الإسهام في ممارسات ونسبة للعلاقة الإنسانية المطلوبة لدعم مثل ذلك الامتياز. وقد تكون حياته، منظوراً إليها ككل حياة ناقصة، وقد لا تكون ذلك النوع من الحياة الذي يمكن للمرء أن يصفه في محاولته الإجابة على السؤال: ما هو **أفضل نوع من الحياة، لهذا النوع من الحياة، لهذا النوع من الرجال** أو النساء، يراد عيشه؟ وهذا السؤال لا يمكن الإجابة عنه من دون طرح سؤال أرسطو نفسه على الأقل، وهو: ما هي الحياة الفاضلة للإنسان؟ لنفكر بثلاث طرق تكون فيها الحياة الإنسانية التي ليست مشكلة إلا بمفهوم الفضائل الذي سبق تصويره، حياة ناقصة.

قبل أي شيء، سوف تتخللها نزاعات عديدة ولا حصر لها، وظاهرة اعتباطية لا عديد لها. لقد سبق لي أن قلت، إن ميزة شرح الفضائل بمفردات تعددية الخيرات، تمثل في أنها تجيز إمكانية حصول نزاعٍ مأسوي، بطريقة لا يجيزها شرح أرسطو. وقد تنتج أيضاً في حياة إنسان فاضل ومهذب بنظام مناسبات لا عدّ لها، عندما يكون ولاء مشيراً إلى جهة، وآخر إلى جهة أخرى. وقد تكون مطالب ممارسة واحدة ما غير متسقة مع مطالب ممارسة أخرى، بشكل يجد المرء به نفسه متذبذباً بطريقة اعتباطية، لا صانعاً لخيارات عقلية. وهذا ما يبدو أنه كان مع ت. إ. لورنس (T. E. Lawrence) فالالتزام بدعم نوع المجتمع الذي يمكن أن تزدهر فيه الفضائل قد يكون متناقضاً مع التكريس الذي تتطلبه ممارسة معينة - في الفنون، على سبيل المثال. لذا أقول قد توجد ظواهر

توتر بين مطالب الحياة الأسروية ومطالب الفنون - أذكر المسألة التي حلها غوغان أو أخفق في حلها عن طريق الهرب إلى بولينيزيا (Polynesia) أو بين مطالب السياسة ومطالب الفنون - والمسألة التي حلها أو أخفق في حلها لينين عن طريق رفضه الاستماع إلى بيتهوفن (Beethoven) .

إذا كانت حياة الفضائل معرضةً بشكل دائم، للتمزق بخيارات يكون فيها ولاء واحد مسبباً إلغاءً اعتباطياً لآخر، فإنّه يبدو أن الخيرات الداخلية في الممارسات تستمد فعلياً بعد كلّ شيء سلطتها من خياراتنا الفردية، لأنه عندما تستدعى خيارات مختلفة في اتجاهات مختلفة ومتناقضة، فعليَّ أنا أن أختار من بين مطالبها المتنافسة. فالذات الحديثة، بخياراتها التي لا معيار لها، تظهر من جديد في البيئة الغريبة، البيئة التي قلت إنها العالم الأرسطي. ويمكن دفع هذا الاتهام بالحجة، وذلك جزئياً بالعودة إلى مسألة السبب الذي يجعل الخيرات وللفضائل سلطة في حياتنا، وتكرار ما قيل قبلاً في هذا الفصل. غير أن هذه الإجابة ناجحة بصورة جزئية، لأن الفكرة الحديثة وبالبارزة للاختيار سوف تظهر من جديد، ولو بمدى محدود لممارستها أكثر مما كانت تطالب به عادة.

ثانياً، أقول، إنه من دون مفهومٍ طاغٍ أو مهيمن لغاية (Telos) الحياة الإنسانية كلها متصورة كوحدة، فإن مفهومنا لفضائل فردية معينة لا بُدَّ من أن يبقى جزئياً ومنحازاً وغير كامل. لنفكر بمثلين، تُعرف العدالة في النظرة الأرسطية بلغة إعطاء كلّ شخص استحقاقه

أو استحقاقها. والاستحقاق الجيد معناه حصول الإسهام بطريقة جوهرية في تحقيق تلك الخيرات، التي توفر المشاركة فيها والسعي المشترك وراءها أسس المجتمع الإنساني. غير أن الخيرات الداخلية للممارسات، بما فيها الخيرات الداخلية لممارسة إنشاء المتحد الاجتماعي ودعمه، تحتاج لأن تنظم ويقيم بطريقة ما إذا كان علينا أن نقيم الاستحقاق النسبي. وهكذا فإن اي تطبيق جوهري لمفهوم العدالة عند أرسطو يتطلب فهماً للخيرات وللخير الذي يتعدى تعددية الخيرات التي تكون الممارسات. وكما الحال مع العدالة يكون الحال مع الصبر. فالصبر هو فضيلة الانتظار اليقظ واللطيف ومن دون تذمر، وليس في الإنتظار لأي شيء إطلاقاً. ودرس الصبر كفضيلة يفترض إجابةً كافية وافية على السؤال: انتظار ماذا؟ في بيئة الممارسات، يمكن تقديم إجابة جزئية، لكنّها كافية لأغراض عديدة، وهي: صبر المهني أمام مادة عنيدة، والمدرس مع طالب بطيء، والسياسي في المفاوضات، كلها أنواع من الصبر. غير أن السؤال هو: ماذا لو كانت المادة عنيدة على المعالجة عناداً يفوق التصوّر، وكان الطالب بطيئاً بصورة غير معقولة، وكانت المفاوضات محبطة للآمال بكلّ معنى؟ فهل واجبنا يكون دائماً عند نقطة معينة، أن نتخلى لمصالح الممارسة ذاتها؟ زعم المنافحون عن الفضيلة في القرون الوسطى، أن هناك أنواعاً من المواقف فيها تتطلب فضيلة الصبر أن لا أتخلى عن شخص أو عملٍ أو أوضاع، يكون المطلوب فيها مني، كما قالوا، أن أجسد في موقفي من ذلك الشخص أو العمل شيئاً من الموقف الصابر، موقف الله خلقه. غير أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان الصبر نافعاً لخير طاغٍ ما، لغايةٍ

تجيز وضع الخيرات الأخرى في مرتبة ثانوية تابعة. وهكذا تكون النتيجة مفيدةً أن مضمون فضيلة الصبر يعتمد على كيفية تنظيمها الخيرات المختلفة في نظام هرمي، ولسبب أقوى يعتمد على ما إذا كنا قادرين عقلياً على تنظيم هذه الخيرات الجديرة بالذكر.

كنت اقترحت إلى الآن ما يفيد أنه ما لَمْ يكن هناك غاية (Telos) تتعدى خيرات الممارسات المحدودة عبر تشكيل خير الحياة الإنسانية كلها، منظوراً اليها كوحدة، فقد يحدث أن تغزو عتباطية مدمرة ما الحياة الأخلاقية وسنكون عاجزين عن تحديد بيئة فضائل معينة تحديداً كافياً. ويتعزز هذان الاعتباران باعتبار ثالث، وهو: وجود فضيلة واحدة، على الأقل، يعترف بها التقليد ولا يمكن تحديدها إطلاقاً، إلا بالارجاع إلى كلّ الحياة الإنسانية - فضيلة السلامة أو الثبات. نقاء القلب، هذا ما قاله كيركيغارد (Kierkegaard) ومعناه، إرادة شيء واحد. ولا يمكن لهذه الفكرة، فكرة أحادية الهدف في الحياة كلها أن يكون لها تطبيق سوى ما تفعله الحياة كلها.

لذا، يتضح أن شرحي الأوّلي للفضائل بمفردات الممارسات يمسك بالكثير مما علمه التقليد الأرسطي عن الفضائل، وهو ليس ببعيد عنه كثيراً جداً. كما يتضح أن إعطاء شرحٍ كافٍ للتقليد بشكل تام يمكن الدفاع عنه عقلياً، يتطلب طرح سؤال افترض التقليد الأرسطي وجود جواب عليه، جواب كان مشتركاً وعلى نحو واسع في العالم الما قبل- الحديث لدرجة لا تتطلب بأن يصاغ بشكل واضح وبطريقة تفضيلية. والسؤال هو: هل يمكن التسويغ تسويغاً

عقلياً، تصوّر كلّ حياة إنسانية كوحدة، بحيث يمكننا أن نحدد كلّ حياة، مثل هذه الحياة، بالقول، إن لها خيرها، ويمكننا أن نفهم أن للفضائل وظيفة تتمثل في تمكين الفرد من إنشاء حياته أو حياتها، كنوع واحد من الوحدة، ولا سواها؟

الفصل الخامس عشر

الفضائل، وحدة الحياة الإنسانية، ومفهوم التقليد

أي محاولة لتصوّر كلّ حياة إنسانية ككل، كوحدة ميزتها أن توفر للفضائل غاية (Telos) تواجه نوعين من العقبات مختلفين، واحد اجتماعي وآخر فلسفي. وتنشأ العقبات الاجتماعية من طريقة تقسيم كلّ حياة إنسانية إلى أنواع من الأقسام، وكل قسم له معايير وصيغ سلوك خاصة به. لذا فإن العمل منفصل عن وقت الفراغ، والحياة الخاصة عن الحياة العامة والتعاوني المشترك عن الشخصي. ولذا فإن زمن الصغر وزمن الشيخوخة أبعدا عن بقية الحياة الإنسانية وحولا إلى ميدانين متميزين. وقد تحققت جميع هذه الانفصالات بحيث نعلم بأن نفكر ونشعر بمفردات وتميز كلّ واحدة منها، وليس بوحدة حياة الفرد الذي يمرّ في تلك الأقسام.

أما العقبات الفلسفية فتنشأ من ميلين متميزين أحدهما مقيم بشكل رئيسي في الفلسفة التحليلية، وإن لم يكن فيها وحدها، والآخر مقيم في النظرية السوسيولوجية وفي الوجودية. الأوّل هو الميل للتفكير بشكل أوتوماتيكي في العمل الإنساني، وتحليل

الأعمال والمعاملات المركبة بمفردات المكونات البسيطة. ومن هنا نفهم سبب تكرار فكرة العمل الأساسي في أكثر من سياق. وفكرة أن أعمالاً فردية تستمد صفتها كأقسام من كليات أوسع تمثل وجهة نظر غريبة عن طرائق تفكيرنا السائدة، ومع ذلك هي فكرة من الضروري حسبانها إذا كان لا بُدَّ لنا من أن نبدأ بفهم كيف يمكن لحياة أن تكون أكثر من سلسلة من الأعمال الفردية والأحداث.

كذلك أقول إن وحدة الحياة الإنسانية لا تعود ترى من قبلنا، عندما يقام فصل حاد بين الفرد والأدوار التي هو أو هي يقوم بها – وهو فصل ليس خاصاً بوجودية سارتر، وإنما يشمل أيضاً النظرية السوسيولوجية لرالف دارندورف (Ralf Dahrendorf) أو بين القوانين المختلفة – وما يشبهها الخاصة بدورها في حياة الفرد، بحيث لا تعود الحياة تبدو سوى سلسلة من الحوادث المتعاقبة وغير المترابطة – وفي ذلك قضاء على الميزة الذاتية لنظرية غوفمان (Goffman) السوسيولوجية، كما سبق لي أن ذكرت. وكما سبق لي أن اقترحت في الفصل الثالث، إن الفكرة المفيدة هي مفهومي سارتر وغوفمان للذات يخصان بدرجة عالية أنماط التفكير والممارسة للحداثة. لذا، ليس بالأمر المفاجئ أن تدرك أن الذات بمثل ذلك التصوّر لا يمكن تصورها حاملة لفضائل أرسطية.

وذلك لأن الانفصال الذاتي للشكل السارتري عن أدواره يجعله يفقد ذلك الميدان من ميادين العلاقات الاجتماعية الذي تعمل فيه الفضائل الأرسطية، هذا إن أمكنها أن تعمل. نماذج الحياة الفاضلة تنضوي تحت عنوان ظواهر الشجب والإدانة للتقليد التي

جعل سارتر أنطون روكنتان (Antoine Roquentin) ينطق بها في كتابه: **الغثيان** (*La Mausée*) والتي نطق بها شخصياً في كتاب: **الكينونة والعدم** (*L'être et le néant*) وفعلياً أقول إن الرفض الذاتي لأن يصبح عدم موثوقية العلاقات الاجتماعية التقليدية هو الكمال، قد ضعف في شرح سارتر.

في ذات الوقت أقول إن التخلص من الذات وتحويلها إلى مجموعة من مناطق محددة من لعب الأدوار لا يسمح بمجال الممارسة ميل يمكن حسبانها فضائل بأي معنى أرسطي بعيد. وذلك لأن الفضيلة ليست بميلٍ للنجاح لا يكون إلا في نمط واحد من المواقف. وما جرى الكلام عنه مثل فضائل عضو صالح في لجنة أو إداري جيد أو مقامر أو سابح شريف أو مهارات مهنية تحصل في أوضاع تكون فيها فعالة، ليس بفضائل فالمرء الحائز على فضيلة على نحو حقيقي يتوقع منه أن يظهرها في أنواع مختلفة من الأوضاع، وفي الكثير منها لا يمكن توقع أن تكون فعالة بالشكل الذي نتوقع أن يكون للمهارة المهنية. فهكتور عرض الشجاعة ذاتها عند افتراقه عن أندروماخ (Andromache) وفي ميدان المعركة مع أخيل (Achilles) كما عرضت إليانور ماركس (Eleanor Marx) الحنو ذاته في علاقتها مع والدها وفي عملها مع نقابات العمال وفي تورطها مع أفلينغ (Aveling) ووحدة الفضيلة في حياة الإنسان لا يمكن إدراكها إلا كصفة لحياة واحدة، حياة يمكن تصورها وتقييمها ككل. لذا أقول إنه كما في بحث التغييرات في الأخلاق وتصدعها التي رافقت نشوء الحداثة في الأقسام الأولى من هذا الكتاب، فإن كلّ مرحلة من مراحل نشوء النظرات الحديثة للحكم الأخلاقي

تترافق مع مرحلة من مراحل نشوء المفاهيم الحديثة للذات، لذا أقول الآن إنه بتعريف مفهوم الفضائل الما قبل - الحديث الذي انشغلت به إلى الآن، صار من الضروري أن أقول شيئاً عن المفهوم المصاحب، مفهوم الذات، وهو مفهوم للذات تقوم وحدته في وحدة قصة تربط الميلاد بالحياة وبالموت، بوصفها حكاية تبلغ الوسط ثمّ النهاية. مثل هذا المفهوم للذات ليس بغير مألوف، كما يمكن أن يبدو للوهلة الأولى. ولأنه لعب دوراً رئيسياً في الثقافات السابقة تاريخياً لثقافتنا، فلن يكون مفاجئاً أن يكون حضوره لا يزال معترفاً به في العديد من طرق تفكيرنا وسلوكنا. لذا أقول إنه لن يكون بالأمر غير الملائم أن نبدأ بفحص بعض الرؤى المفهومية المسلم بها لكنّها صحيحة والمتعلّقة بالأفعال الإنسانية وبالذات لكي نبين كم هو طبيعي التفكير بالذات بشكل قصصي.

المألوف الشائع فكرياً عند الفلاسفة وعند البشر العاديين، هو أن قسماً واحداً من السلوك الإنساني يمكن وصفه بعدد من الطرق المختلفة. فالإجابة عن السؤال: ماذا يفعل؟ قد تكون أجوبة متساوية الصدق وملائمة، مثل، الحفر وترتيب حديقة، والتمرين، والإعداد للشتاء، أو، إسعاد زوجته. فبعض هذه الأجوبة يصف نوايا الفاعل، وبعضها الآخر قد يكون نتائج الأفعال غير المقصودة، وقد يعي الفاعل بعض هذه النتائج غير المقصودة وقد لا يعي بعضها الآخر. ومن المهم أن نلاحظ فوراً أن أي جواب على الأسئلة التي تتعلّق بكيفية علاقة هذه الأجوبة الصحيحة المختلفة عن السؤال: ماذا يفعل واحدها مع الآخر. فإذاً كان القصد الرئيسي لإنسان هو ترتيب حديقته قبل الشتاء، وبفعله هذا هو بشكل عرضي يقوم

بتمرين ويسعد زوجته، فما يكون لدينا هو نمط واحد من السلوك الذي يجب شرحه، لكن إذا كان القصد الرئيسي للفاعل هو إسعاد زوجته عن طريق التمرين، فالذي يكون لدينا هو نمط آخر من السلوك ليشرح، وعلينا أن ننظر في جهة مختلفة للفهم وللشرح.

ففي المقام الأوّل، وضع الحدث في دورة سنوية من النشاط المنزلي، وكان السلوك يجسد قصداً افترض نمطاً معيناً من الوضع بترتيب حديقة المنزل مع تاريخ قصصي خاص بذلك الوضع الذي صار فيه ذلك الجزء من السلوك حدثاً. وفي المرحلة الثانية، وضع الحدث في التاريخ القصصي للزواج، وهو وضع اجتماعي مختلف جداً، هذا إن كان له علاقة. فنحن لا نستطيع أن نصف السلوك بمعزل عن النوايا، ولا نستطيع أن نصف النوايا بمعزل عن الأوضاع التي تجعل تلك النوايا مفهومة لدى الفاعلين أنفسهم ولدى الآخرين.

أنا أوظف كلمة، وضع، ككلمة شاملة. فالوضع الاجتماعي قد يكون مؤسسة، ويمكن أن يكون ما دعوته ممارسة، أو يكون وسطاً من نوع إنساني آخر. غير أنه من الجوهري لفكرة الوضع، كما سوف أفهمها، أن يكون لها تاريخ، تاريخ لا توجد فيه تواريخ الفاعلين الأفراد فقط، بل يجب أن توضع، وذلك لأنه من دون الوضع وتبدلاته عبر الزمن سيكون تاريخ الفاعل الفرد وتغيراته عبر الزمن غير مفهومة. ولا شكّ في أن جزء السلوك ذاته قد ينتمي إلى أكثر من وضع. وهناك طريقتان مختلفتان لذلك، هذا على الأقل.

في مثلي السابق، قد يكون نشاط الفاعل جزءاً من تاريخ نشاط الدورة الأسروية ومن زواجه، هما تاريخان اتّفق أن تقاطعا. وقد

يكون للأسرة تاريخها الخاص الذي يعود إلى مئات السنين، كما كانت تواريخ بعض المزارع الأوروبية، حيث كان للمزرعة حياتها الخاصة، بالرغم من أن أسراً مختلفة أقامت فيها في حقب زمنية مختلفة، وكذلك الزواج الذي لا شكّ في أن يكون له تاريخه الخاص، وهو تاريخ يفترض بلوغ نقطة معينة في تاريخ مؤسسة الزواج وإذا كان لا بُدَّ لنا من أن نربط قسماً معيناً من السلوك بطريقة مضبوطة بنوايا الفاعل، وبالتالي بالأوضاع التي أقام فيها ذلك الفاعل علينا أن نفهم وبطريقة مضبوطة كيف ترابطت أوصاف سلوك الفاعل الصحيحة المتنوعة، وذلك قبل كلّ شيء عبر تحديد الصفات التي ترجعنا إلى قصد وتلك التي لا ترجعنا ثمّ عبر تصنيف المواد في الفئتين.

بما يختص بالمقاصد علينا أن نعرف أياً من المقاصد هو أولى، أي تلك التي لو قصد الفاعل غيرها فإنّه لا يفعله. وهكذا، إذا كنا نعرف أن إنساناً يعمل في ترتيب الحديقة لأهداف ذاتية، كالتمرين الصحي وإسعاد زوجته، نظل غير عارفين بكيف نفهم ما يفعل حتّى نعرف الإجابة عن أسئلة من قبيل ما إذا كان سيستمر في ترتيب الحديقة إذا ظلّ معتقداً أن ترتيب الحديقة هو تمرين صحي، لكنه اكتشف أن ترتيبه الحديقة لم يعدّ يسعد زوجته، وما إذا كان سيستمر بترتيب الحديقة إذا توقف عن الاعتقاد بأن ترتيبها تمرين صحي، لكنه استمرّ معتقداً أنه يسعد زوجته، وما إذا كان سيستمر في ترتيب الحديقة إذا غير معتقداته في المسألتين. أي، نحتاج أن نعرف ما هي معتقداته وأياً منها له تأثير سببي فعال، ونحتاج أن نعرف ما إذا كانت بيانات افتراضية مضادة للوقائع هي صادقة أو كاذبة. وما لَمْ

نعرف كلّ ذلك، سوف لا نعرف كيف نصف وصفاً صحيحاً ما يفعله الفاعل.

لنفكر بمثل تافه آخر له مجموعة من الأجوبة الصحيحة والمتسقة، وهو السؤال، ماذا يفعل؟ يكتب جملة، ينهي كتابه، ويسهم في نقاش حول نظرية الفعل، محاولة الحصول على منصب. فهنا يمكن تنظيم المقاصد بلغة تمديد الزمن المشار إليه. فكلّ المقاصد القصيرة المدى مفهوم، ولا يمكن فهمه إلا بالإرجاع إلى مقاصد بعيدة المدى، ووصف السلوك بمفردات المقاصد البعيدة المدى لا يكون صائباً إلا إذا كانت بعض الأوصاف بمفردات المقاصد القصيرة المدى صائبة أيضاً. لذا لا يوصف السلوك وصفاً كافياً إلا عندما نعرف ما هي المقاصد البعيدة والبعيدة الزمن وكيف ترتبط المقاصد القصيرة المدى بالبعيدة المدى. ومن جديد نرانا منخرطين في كتابة تاريخ قصصي. لذا، تحتاج المقاصد أن تنظم، سببياً وزمنياً، وكلا التنظيمين سيشيران إلى أوضاع مراجع سبق ذكرها بطريقة غير مباشرة عن طريق مفردات ابتدائية من قبيل، ترتيب الحديقة، زوجته، كتاب، تولي منصب، وزيادة على ذلك فإن التحديد الصحيح لمعتقدات الفاعل سيكون مكوناً جوهرياً من هذه المهمة، والإخفاق في هذه النقطة الرئيسيّة معناه الإخفاق في المشروع كلّه.

تبدو الخاتمة واضحة، لكنّها استتبعت نتيجة مهمة. لا وجود لشيء اسمه سلوك يمكن تعيينه قبل المقاصد وباستقلال عنها وعن المعتقدات والأوضاع. لذا فإن مشروع علم سلوك يتخذ طابعاً غريباً

غامضاً ملغزاً. ولا يعني هذا أن مثل هذا العلم مستحيل، لكن ليس هناك ما يمنع من أن يكون علم حركة فيزيائية مستمرة مثل ما طمح إليه ب. ف. سكينر (B. F. Skinner) وليس جزءاً من عملي هنا أن أقوم بدرس مسائل سكينر، لكن ما يستحق الذكر هو أنه ليس واضحاً أبداً ما يكون الاختبار العلمي، لو أن الإنسان كان من أتباع سكينر، وذلك لأن مفهوم الاختبار مفهوم سلوك مكون بالقصد والاعتقاد. وما مصيره الفشل الكلي هو مشروع علم سلوك سياسي، مثلاً، فنفصل عن بحث في المقاصد، والاعتقادات والأوضاع. وقد يكون مما يستحق الذكر القول إنه، عندما حصلت علوم السلوك على استعمالها المؤثر في تقرير مؤسسة فورد (Ford Foundation Report) في عام 1953، عرف مصطلح سلوك ليشمل ما كان يدعى مثل السلوك الذاتي كالمواقف، والاعتقادات، والدوافع والمطامح، وكذلك، الأفعال العلنية. غير أن ما بدا أن نصّ التقرير يتضمنه هو أنه وضع قائمتين لمجموعتين متميزتين من البنود المتاحة لبحث مستقل. فإذاً صحت الحجة إلى الآن، فإن النتيجة الحاصلة تفيد وجود مجموعة واحدة فقط من البنود.

لنفكر بما تضمنته الحجة إلى الآن لجهة علاقات ما هو قصدي، بما هو اجتماعي وتاريخي. لقد حددنا فعلاً جزئياً فقط عبر إحداث نوعين من السياق، وذلك بطريقة ضمنية إن لم تكن صريحة. فقد وضعنا مقاصد الفاعل في نظام سببي وزمني بالنسبة إلى دورها في تاريخه أو في تاريخها، كما وضعناها بالنسبة إلى دوريها في تاريخ الوضع أو الأوضاع التي ينتميان إليها. وبفعلنا هذا، وتحديدنا ما يكون للفعالية النسبية لمقاصد الفاعل، في جهةٍ

أو أكثر، وكيف نجحت أو أخفقت مقاصده القصيرة المدى في أن تكون مؤلّفة لمقاصد بعيدة المدى، كنا نكتب جزءاً إضافياً من تلك التواريخ. فالتاريخ القصصي من نوع ما انتهى لأن يكون النوع الأساسي والجوهري لوصف الأفعال الإنسانية.

من الأهمية بمكان أن نكون واضحين بكيف تكون مختلفةً وجهة النظر التي افترضتها الحجة عن أولئك الفلاسفة التحليليين الذين أنشأوا شروحاً للأفعال الإنسانية اعتبرت فكرة عمل إنساني ما فكرة مركزية. إذاً صارت مجموعة من الحوادث الإنسانية ترى كسلسلة مركبة من أفعال فردية، وصار السؤال الطبيعي: كيف نفرد ونميز الأفعال الإنسانية؟ لا شكّ في وجود بيئات مكون فيها مثل تلك الأفكار مألوفة. ففي الصيغ الطهوية لكتاب خاص بفن الطبخ على سبيل المثال، تميز الأفعال بطريقة افتراض بعض الفلاسفة التحليليين بأنها ممكنة في كلّ الأفعال. خذ ست بيضات ثمّ افقسها في زبدية أضف طحيناً، وملحاً، وسكراً... إلخ. غير أن الفكرة الرئيسيّة في مثل هذه السلاسل هي في كون كلّ عنصر فيها لا يفهم بأنه فعل إلا بوصفه عنصراً - ممكناً - في سلسلة. وعلاوة على ذلك أقول إن مثل هذه السلسلة يتطلب بيئةً لكي تكون واضحة مفهومة. فإذا افترضنا أني في منتصف محاضرتي عن الأخلاق عند كَنْت، قمت فجأة بكسر ست بيضات في زبدية وأضفت اليها طحيناً وسكراً، وظللت متابعاً الكلام عن تأويلي لكَنْت، فأنا لا أكون قد قمت بعمل مفهوم، استناداً إلى الحقيقة المفيدة أني كنت أتبع سلسلة وصفها مزارع ساذج (Fanny Farmer). ولا يمكن الرد على ذلك بالقول إني قمت بعملٍ أو بمجموعة من الأعمال، ولا لم

يكن عملاً مفهوماً. وعلى هذا أريد أن أرد بأن مفهوم العمل المفهوم الواضح هو أساسي أكثر من مجرد العمل. فالأعمال غير المفهومة هي أعمال من نوع ما هو مرشح فاشل لمرتبة العمل الذي يمكن فهمه، وإن جمع الأعمال غير المفهومة والأعمال المفهومة في صنف واحد من الأعمال ثمّ وصف العمل بلغة بنودها المشتركة، معناه ارتكاب خطأ تجاهل ذلك وهو أيضاً إهمال الأهمية الرئيسيّة لفكرة المفهومية والوضوح.

ترتبط أهمية فكرة المفهومية ارتباطاً وثيقاً بالحقيقة المفيدة أن أهم تمييز أساسي لكلّ ما هو موجود في خطابنا وفي ممارستنا في هذه المنطقة، هو التمييز بين الكائنات البشرية والكائنات الأخرى فيمكن محاسبة الكائنات البشرية عما يصنعوه، أما الكائنات الأخرى فلا يحصل معها مثل ذلك الحساب. وإن تحديد حادث بأنه عمل معناه في الحالات النموذجية تحديده بنوع من الوصف يمكننا من أن نرى الحادث ناشئاً، وبشكل واضح ومفهوم من مقاصد الفاعل ودوافعه، وعواطفه وأهدافه. لذلك هو فهم للعمل بوصفه شيئاً يتحمل المسؤولية عنه إنسان ما، ودائماً ما يكون ملائماً الطلب من الفاعل تقديم شرح واضح ومفهوم. وعندما يكون الحادث هو العمل المقصود من قبل الفاعل الإنساني، ومع ذلك لا نكون قادرين على تحديده، ونكون في حيرة وارتباك فكرياً وعملياً. فنحن لا نعرف كيف نستجيب، ونحن لا نعرف كيف نوضح ونشرح، ونحن لا نعرف أيضاً كيف يمكن وصفه كعمل مفهوم في الحدّ الأدنى، فيبدو تمييزنا بين ما يمكن حسابه محاسبةً إنسانية وما هو طبيعي، كأنه قد تحطم. والحقّ يقال، إن هذا النوع من التحير

والارتباك يحصل فعلياً في عددٍ من أنواع المواقف المختلقة، كما عندما ندخل ثقافات غريبة أو بنى اجتماعية غريبة في ثقافتنا، أو في مواجهتنا مع أنماط معينة من المرضى العصابيين أو الذهانيين، وفي كلّ وضع يومي ايضاً (والواقع هو أن عدم مفهومية أعمال مثل أولئك المرضى هو الذي يؤدي إلى التعامل معهم كمرضى، فالأعمال التي لايفهمها الفاعل ولأي إنسان آخر، تعتبر- بحقّ- نوعاً من المعاناة).

أنا واقف أنتظرا سيارة الركاب العمومية، وفجأة يقول الشاب الواقف ورائي:، إن الاسم العادي للبط الوحشي، هو Histrionicus Histrionicus Histironicus، قاصداً: مسرحي فتكلف مسرحي فتكلف مسرحي فتكلف. فلا وجود لمشكلة تتعلّق بمعنى الجملة التي نطق بها: المشكلة هي، كيف يمكن الإجابة عن السؤال، ماذا كان يفعل في نطقه بها؟ لنفترض أنه نطق بمثل تلك الجمل في فترات عشوائية، فهذا سوف يكون شكلاً ممكناً من أشكال الجنون. وسوف نعتبر أحد أفعال نطقه مفهوماً لو أن واحداً مما يأتي كان صادقاً. لقد أخطأ في ظنه أنّني الشخص الذي اقترب منه في المكتبة، وسأل: هل تعرف الاسم اللاتيني العادي للبط المتوحش؟ أو لقد عاد بالتو من جلسة مع معالجة النفسي الذي حثه على الإنقاص من خجله عن طريق التكلّم مع غرباء. لكن ماذا سأقول؟ آه، أي شيء مهما يكن، أو جاسوس سوفياتي منتظر موعداً سبق إعداده، فتلفظ بالشفرة السيئة الاختيار التي سوف تعرفه على من سيتصل به. ففي كلّ حالة نرى أن فعل النطق يصير مفهوماً عبر إيجاد مكانه في قصة.

يمكن الرد على ذلك بالقول، إن توفير قصة ليس لازماً ليكون مثل ذلك الفعل مفهوماً وواضحاً. فكلّ ما هو مطلوب هو أن نكون قادرين على تحديد نمط الفعل الكلامي ذي الصلة (مثلاً كان يجيب عن سؤال) أو تحديد هدف ما يخدمه نطقه (مثلاً كان يحاول أن يجتذب انتباهك). غير أن أفعال الكلام وأهدافه أيضاً يمكن أن تكون مفهومة أو غير مفهومة. لنفترض أن الإنسان في موقف سيارة الركاب أوضح أن فعل نطقه بالقول: كنت أجيب عن سؤال، أنا أجيب: غير أني لم أطرح عليك سؤالاً ليكون ذلك جوابه، فيقول، آه، أنا أعرف ذلك، ومن جديد يصبح فعله غير مفهوم. ويمكن إنشاء مثلٍ موازٍ بسهولة لتبيان أن مجرد وجود حقيقة تفيد أن عملاً يخدم بعض الأهداف من نمطٍ معترف به ليس بكافٍ لجعل العمل مفهوماً. فكلا الأهداف والأفعال الكلامية يتطلبان سياقات أو بيئات.

أهم الأنماطِ المألوفة من السياقات والذي بالرجوع اليه تصير أفعال الكلام والمقاصد مفهومةً هو المحادثة. فالمحادثة سمة كلية الانتشار في العالم الإنساني لدرجة أنها نجت من الانتباه الفلسفي فإذاً الغينا المحادثة من الحياة الإنسانية فماذا يبقى؟ لنفكر، إذاً، ما تشتمل عليه متابعة المحادثة ومعرفة ما إذا كانت مفهومة ليس في فهمها، وذلك لأن المحادثة التي أسمعها قد تكون مفهومة وواضحة لكنّي قد لا أفهمها). فإذاً كنت مصغياً لمحادثةٍ تجري بين شخصين، فإن قدرتي على الإمساك بخيط المحادثة سوف تشتمل على قدرتي على تصنيفها في واحدٍ من مجموعة من الأوصاف، التي تظهر فيه درجة اتساق المحادثة ونوعها: محادثة نزاع غير مترابط مخمور، وخلاف فكري جدي، وإساءة فهم فاجعة بين المتحادثين، وتأويل

مضحك وسخيف لدوافع كلّ واحد من المتحادثين، وتبادل عميق نفاذ لوجهات النظر، وصراع لسيطرة أحدهما على الآخر، أو، تبادل قيل وقال تافه.

إن توظيف كلمات مثل، فاجع، ومضحك وسخيف، ليس بالأمر الثانوي الهامشي لمثل تلك التقييمات. فنحن نضع المحادثات في أنواع تماماً مثلما نفعل بالقصص الأدبية. والواقع هو أن المحادثة فعل دراماتيكي مسرحي، وإن يكن يكن قصيراً جداً، لا يكون فيه المشاركون مجرد ممثلين، وإنما هم المؤلّفون المشتركون العاملون، متفقين أو مختلفين على إنشاء نمط إنتاجهم. فلا يقتصر الأمر على القول، إن المحادثات تنتمي إلى أنواع، مثل الروايات والقصص فهي لها بدايات، ومنتصف ونهايات تماماً مثل الأعمال الأدبية، فهي تجسد ظواهر نقضٍ وعكس واعترافات، وهي تبتعد عن بلوغ نهايات عليا بصورها المعراجية. وقد يوجد، في المحادثة الطويلة، استطرادات وحبكات ثانوية، بلى استطرادات في داخل استطرادات وحبكات ثانوية في حبكات ثانوية.

غير أني أقول، إذا صحّ ذلك على المحادثات فهو يصحّ أيضاً، وبعد إجراء التغييرات الضرورية (Mutatis Mutandis) على المعارك، وألعاب الشطرنج، والمغازلات، وحلقات البحث الفلسفية، والاسرة حول طاولة الغذاء، ورجال الأعمال الناظرين في العقود - أي المعاملات الإنسانية، بوجه عام. لأن المحادثة المفهومة بما فيه الكفاية، هي، هي شكل من المعاملات الإنسانية بصورة عامة. فالسلوك الخاص بالمحادثة ليس نوعاً خاصاً من

مظاهر السلوك الإنساني حتّى وإن تكن أشكال استعمال اللغة والحياة الإنسانية هي التي تكون أفعال الآخرين متحدثة عنهم كما هي كلماتهم.

أنا أعرض المحادثات بخاصة، ثمّ الأفعال الإنسانية بعامة، بوصفها قصصاً تمثيلية. القصة ليست من عمل الشعراء، والروائيين وكتاب القصة، إذ تعكس حوادث ليس لها نظام قصصي قبل أن يفرض عليه المغني أو الكاتب، فالشكل القصصي ليس بماكياج ولا زخرف. وقد كتبت باربارا هاردي (Barbara Hardy) قائلة، إننا، نحلم في القصة، ونحلم حلم يقظة في القصة، نتذكر، ونتوقع، ونأمل، ونيأس، ونعتقد، ونرتاب، ونخطط، ونراجع، وننتقد، وننشئ، ونثرثر، ونتعلم، ونكره ونحب بواسطة القصة، وقالت ذلك في بحثها النقطة ذاتها. (Hardy 1968, p. 5) .

كنت، في بداية هذا الفصل قد قلت إنه في التحديد الناجح لما يقوم به إنسان وفهمه، نتجه دائماً نحو وضع حادث معين في سياق مجموعة من التواريخ القصصية، وتواريخ الأفراد المعنيين والأوضاع التي يفعلون فيها ويعانون. لقد صار واضحاً الآن أننا نفهم أفعال الآخرين بتلك الطريقة، لأن للفعل ذاته صفة تاريخية أساسية. فلأننا نعيش حكايات حياتنا، ولأننا نفهم حكاياتنا بمفردات الحياة التي عشناها، فإن شكل الحكاية ملائم لفهم أفعال الآخرين. فالحكايات تعاش قبل أن تروى- باستثناء القصص الخرافية.

هذا الأمر حصل نفيه وإنكاره في النقاشات الجدلية الحديثة. فلويس أ. مينك (Louis O. Mink) الذي نازع وجهة نظر باربارا

هاردي أكد قائلاً: الحكايات لا تعاش وإنّما تروى فالحياة ليس لها بدايات، أو مراحل متوسطة أو نهايات، هناك اجتماعات، لكن بداية مسألة تخص الحكاية التي نرويها لأنفسنا لاحقاً، وهناك فواصل أو افتراقات لكن الفواصل الأخيرة لا تكون إلا في الحكاية. وهناك آمال، وخطط، ومعارك وأفكار، لكن ليس إلا في الحكايات الاستذكارية تكون الآمال خائبة، والخطط مخفقة، والمعارك حاسمة والأفكار مشتملة على بذور التطور في المستقبل. فليس إلا في الحكاية نجد أميركا التي اكتشفها كولومبوس (Columbus) وليس إلا في الحكاية نجد المملكة المفقودة لافتقارها إلى مسمار (Mink 1970, pp. 557-558).

فماذا نجيب على ذلك؟ لا ريب في أن الآمال يمكن وصفها بالخائبة أو المعارك بالحاسمة وغير ذلك بطريقة استذكارية تراجعية فقط. غير أننا نصفها كذلك في الحياة وكذلك في الفنّ. ويمكن الرد على من يقول، إنه لا توجد فواصل أو افتراقات في الحياة، وأن الفواصل النهائية لا تحدّث إلا في الحكايات والقصص بالقول: ألم تسمع بالموت أبداً؟ فهو مر لم يكن ليقص قصة هكتور قبل أن تندب أندروماخ في أملها الخائب والفراق الأخير. فهناك ما لا حصر له من الهكتور ومن الأندروماخ ممن جسدت حياتهم أشكال حياة الذين يشبهونهم في الأسماء عند هوميروس، لكنهم لم يجتذبوا انتباه أي شاعر. فالحقيقة هي أننا عندما نعتبر حادثاً بمثابة البداية أو النهاية، فإننا نضفي معنى وأهمية عليه يمكن مناقشتهما. فهل انتهت الجمهورية الرومانية بوفاة يوليوس قيصر، أو فيليبي (Phillippi) أو رئاسة أغسطس (Augustus) ؟ والجواب

هو بالتأكيد في القول إنه مثل تشارلز الثاني، كانت الوفاة منذ وقت طويل، لكن هذا الجواب يتضمن نهايته كما كان كلّ جواب سابق. فهناك معنى حاسم للقول، إن رئاسة أغسطس، أو أداء اليمين في ملعب التينس، أو القرار الخاص بصنع قنبلة ذرية في لوس ألاموس (Los Alamos) تؤلف بدايات. فسلم عام 404 قبل الميلاد، وإلغاء البرلمان الاسكتلندي ومعركة واترلو (Waterloo) هي نهايات، في حين أن هناك أحداثاً عديدة هي نهايات وبدايات. ومثل البدايات، المراحل المتوسطة والنهايات، تكون الأنواع وظواهر الكينونة جزءاً لا يتجزأ من شيء. لنفكر بالسؤال، لأي نوع من أنواع الحياة ينتمي توماس بيكيت، وهو سؤال لا بُدَّ من طرحه والإجابة عليه قبل أن نتمكن من القرار الخاص بكيفية وجوب كتابته (وبحسب وجهة نظر مينك (Mink) الموحية بالتناقض، لا يمكن طرح هذا السؤال إلا بعد كتابة الحياة). فسيرة حياة توماس عرضت بلغة قواعد كتابة سير القديسين في القرون الوسطى. فقد عرض في كتاب: **قصص بطولة توماس** (*Thomas Saga*) الآيسلاندية كبطلٍ. وفي سير حياة دوم دايفد نولز (Dom David Knowles) الحديثة، تبدو الحكاية مأساة، أعني العلاقة المأسوية بين توماس وهنري الثاني، حيث حقق كلّ واحد منهما حقق أرسطو بأن يكون البطل رجلاً عظيماً وله عيب قاتل. والآن يجوز السؤال عمن هو مصيب: الراهب وليام الكانتربري، مؤلّف قصص البطولة الآيسلاندية أو البروفسور حامل الشرف والمتقاعد في كامبردج ريجيس (Cambridge Regius) والواضح هو أن الجواب يخص الأخير. فتنوع الحياة الحقيقي ليس بسير قديسين ولا بطولات آيسلاندية، وإنما هو مأساة. لذا، يمكننا

أن نسأل أيضاً سؤالاً يتعلق بأشخاص الحكايات الحديثة، مثل حياة تروتسكي (Trotsky) أو حياة لينين (Lenin)، أو تاريخ الحزب الشيوعي السوفياتي أو الرئاسة الأميركية، وهو: لأي نوع ينتمي تاريخهم؟ وهو ذات السؤال: أي نمط من شرح تاريخهم سيكون صادقاً ومفهوماً؟

وأيضاً، لنفكر بكيف يمكن أن تكون حكاية جزءاً لا يتجزأ من أخرى. توجد أمثلة معروفة، وبصورة جيدة في الروايات وفي القصص، مثل: الرواية ضمن الرواية في هاملت (Hamlet) قصة ويلي (Willie) المتجول في (Redgauntlet)، وسرد إينياس (Aeneas) للقصة لديدو (Dido) في الكتاب الثاني من الإنيادة (Aeneid) وهكذا. وهناك أمثلة معروفة ومماثلة في الحياة الواقعية. فلنفكر من جديد بطريقة كينونة حياة بيكيت كرئيس أساقفة وكقاضي القضاة جزءاً لا يتجزأ من حكم هنري الثاني، أو بطريقة كينونة حياة ماري ستيوارت المأسوية جزءاً لا يتجزأ من حياة إليزابيت الأولى، أو التاريخ الكونفدرالي كجزء من حياة إليزابيت الأولى، أو تاريخ الكونفدرالية كجزء لا يتجزأ من تاريخ الولايات المتحدة. قد يكتشف إنسان (أو لا يكتشف) أنه أو أنها شخصية في عدد من الحكايات، وفي ذات الوقت بعضها جزء لا يتجزأ من بعضها الآخر. أو أقول من جديد إن ما يبدو حكايةً مفهومة يلعب فيها إنسان دوراً قد تتحول كلياً أو جزئياً إلى حكاية ذات حوادث غير مفهومة. وهذا الكلام الأخير ينطبق على ما حدث للشخصية K، عند كافكا (Kafka)، في: **المحاكمة** (*The Trial*) **والقلعة** (*The Castle*) ولم يكن أمراً عرضياً أن ينهي كافكا رواياته لأن فكرة النهاية مثل فكرة البداية، لا معنى لها إلا بمفردات حكاية مفهومة.

لقد وصفت سابقاً الفاعل كمؤلّف، وليس كممثل فقط. والآن علي أن أؤكد على أن ما يقدر الفاعل على فعله وقوله بشكل مفهوم بوصفه ممثلاً هو متأثر بعمق بالحقيقة المفيدة أننا لا نعدو أن نكون أكثر من مشاركين في تأليف حكاياتنا. فليس إلا في الخيال نعيش الحكاية التي نحب. أما في الحياة، وكما قال أرسطو وإنغلز، فنحن نكون، دائماً خاضعين لتقييدات معينة. فنحن ندخل في مرحلة لم نصممها ونجد أنفسنا جزءاً من فعل ليس من صنعنا. فكلّ واحد منا مع كونه شخصية رئيسيّة في الدراما التي تخصه يلعب أدواراً ثانوية وتابعة في أنواع الدراما عند الآخرين، وكل دراما تقيد الأخريات. فقد أكون في الدراما التي تخصني هاملت (Hamlet) أو إياغو (Iago) أو مربي الخنازير الذي قد يصبح اميراً، أما بالنسبة إليك فإنا مجرد سيد محترم أو مجرم ثانٍ، وأنت بولونيوس (Polonius) أو حفار قبري ولكني بطلك. فكلّ دراما من أنواع الدراما التي تخصنا تطبّق قيوداً على الدراما الأخرى جاعلة الكُلّ مختلفاً عن الأجزاء، لكنه يظل دراماتيكياً.

مثل هذه الآراء المعقّدة هو ما نجده عند جعل فكرة المفهومية هي الصلة الفكرية الرابطة بين فكرة الفعل وفكرة الحكاية. وحالما نفهم أهميتها، فإن الرأي المفيد أن مفهوم الفعل ثانوي وتابع الفعل مفهوم سوف يبدو أقل غرابةً، وكذلك الرأي المفيد أن فكرة فعل، ما هي دائماً تجريد مضلل ضمنياً، وإن تكن ذات أهمية عملية عليا. فالفعل هو مرحلة من مراحل تاريخ ممكن أو واقعي أو في عدد مثل هذا التاريخ. فكرة التاريخ هي فكرة أساسية مثل فكرة الفعل. فكلّ واحدة منها تتطلب الأخرى. غير أني لا أستطيع أن أقول هذا، من

دون أن أذكر أن هذا هو ما ينكره وينفيه سارتر- كما توجب نظريته الخاصة بالذات كلها، التي وصفت بصورة جيدة روح الحداثة. ففي كتابه: **الغثيان** (*La Mausée*) راح سارتر يناقش قائلاً، إن الحكاية مختلفة جداً عن الحياة، ولم يكتف بما قال مينك (Mink) وأضاف أن عرض الحياة الإنسانية على شكل حكاية معناه بصورة دائماً، تزييفها. **فليس هناك حكايات صادقة، ولا يمكن أن يكون** هناك حكايات صادقة. فالحياة الإنسانية مؤلّفة من أفعال منفصلة لا تؤدي إلى مكان، وليس لها نظام، ورواية الحكاية تفرض على الأحداث الإنسانية، وبطريقة التذكر الاسترجاعي، نظاماً ليس لها، وهي تعاش. فإذاً كان سارتر/ روكنتان على صواب - وأنا أتكلّم عن سارتر/ هايدغر وسارتر/ روكنتان. فنحن تتفق في تحديد مفهومية فعل بمكانه في سلسلة قصصية. وسارتر/ روكنتان يرى أن الأفعال الإنسانية هي حوادث غير مفهومة: فبغية تحقيق المعاني الميتافيزيقية المتضمنة فيها استحضر روكنتان في مجرى الحكاية، وكان الأثر العملي عليه متمثلاً في إنهاء مشرروعه الخاص بكتابة سيرة تاريخية. ولم يعدّ لهذا المشروع معنى. فإما أن يكتب ما هو صدق أو سيكتب تاريخاً مفهوماً، لكن الإمكانية الواحدة تستبعد الأخرى. فهل كان سارتر/ روكنتان صائباً؟

يمكننا أن نكتشف الخطأ في أطروحة سارتر بواحدٍ أو آخر من سبيلين. الأوّل يتمثل في السؤال: ماذا تشبه الأفعال الإنسانية التي ليس لها نظام قصصي تكذيبي؟ لم يجب سارتر أبداً على هذا السؤال. والملفت أنه لكي يبين عدم وجود حكايات صادقة، أن نجده كاتباً حكاية، وإن تكن خرافية. غير أن الصورة الوحيدة التي وجدت

نفسي قادراً على تشكيلها عن الطبيعة الإنسانية (An-Sich) ، قبل إساءة التأويل عبر الحكاية، هي نوع سلسلة مفككة قدمه الدكتور جونسون (Johnson) لنا في مقالاته القصيرة الواصفة رحلاته في فرنسا، قال: هناك انتظرنا سيدات مورفي (Morville) في إسبانيا. وكل المدن الريفية فقيرة. وفي ديجون (Dijon) لم يستطع أن يجد الطريق إلى أورلينز (Orleans) وتقاطع الطرقات في فرنسا سيىء جداً - خمسة جنود - نساء - جنود فارون - والكولونيل لا يريد أن يخسر خمسة رجال من أجل امرأة واحدة. والحاكم عاجز عن القبض على جندي إلا بإذن من الكولونيل... إلخ. ... إلخ. استشهد بذلك من قبل هوبسباوم (Hobsbaum 1973, p. 32) عما يفيده هذا هو ما أحسبه صحيحاً، أعني أن وصف الأفعال قبل فرض أي صورة قصصية عليها يصير عرضاً لما كان بوضوح أجزاء مفككة لحكاية ممكنة.

يمكننا أن نقارب المسألة بطريقة أخرى. فما دعوته تاريخياً هو حكاية دراماتيكية مصنوعة، شخصياتهم مؤلّفوها أيضاً. فلا تبدأ الشخصيات حرفياً منذ البداية (Ab Initio) فهم يقتحمون صلب الرواية (In Medias Res) وتكون بدايات حكايتهم قد وضعت لهم بما مرّ سابقاً وبمن مرّ. غير أنه عندما ذهب جوليان غرينفل (Julian Grenfell) أو إدوارد توماس إلى فرنسا في حرب الأعوام 1914-1918 فقد أحدث حكاية أكثر مما فعل مينيلاوس (Menelaus) وأوديسيوس عندما هما رحلا. فالفرق بين الشخصيات الخيالية والشخصيات الواقعية لا يمثل في الصورة القصصية لما يفعلون، إنه في درجة تأليفهم لتلك الصورة ولأفعالهم. وكما أنهم لا يبدأون

من حيث يرغبون، فهم لا يتابعون كما يرغبون، فكلّ شخصية مقيدة بأفعال الآخرين وبالأوضاع الاجتماعية المحيطة بفعلها وبأفعالهم، وهي نقطة ذكرها ماركس بقوة في مؤلّفه الكلاسيكي: **برومير الثامن عشر للويس بونابرت** (*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*) وإن لم يكن في شرح مقنع كلياً للحياة الإنسانية **بوصفها حكاية دراماتيكية مصنوعة. وأنا أصف شرح ماركس** بأنه غير مقنع، وذلك يعود جزئياً لرغبته في عرض حكاية الحياة الإنسانية الاجتماعية بطريقة تجعلها متسقةً مع نظرة إلى الحياة بوصفها حياة محكومة بالقوانين ويمكن التنبؤ بها بطريقة خاصة. غير أن المسألة الحاسمة هي أننا لا نعرف ماذا سيحصل لاحقاً بعد أي مرحلة من مراحل الحكاية الدراماتيكية المصنوعة. وإن نوع عدم القدرة على التنبؤ الذي ذكرته في الفصل الثامن تتطلبه البنية القصصية للحياة الإنسانية، والتعميمات التجريبية والاستكشافات التي اكتشفها العلماء توفر نوعاً من فهم للحياة الإنسانية، متسقاً تمام الاتساق مع تلك البنية.

عدم القدرة على التنبؤ هذه تتواجد مع ميزة حاسمة ثانية لجميع الحكايات المعاشة، وهي ميزة غائية معينة. فنحن نعيش حياتنا بصورة فردية وفي علاقاتنا واحدنا مع الآخر في ضوء مفاهيم مستقبل مشترك ممكن، مستقبل فيه بعض الإمكانيات التي تومئ لنا بالتقدّم وبعضها الآخر يقاومنا، بعضها يبدو مسدوداً والآخر لا مهرب منه. فلا وجود لحاضرٍ ليس بمشكل بصورة ما عن مستقبل ما، وصورة عن المستقبل تعرض نفسها، دائماً على شكل غاية أو على شكل عدد متنوع من الغايات أو الأهداف - نكون متحرّكين

نحوها أو نخفق في التحرّك في الوقت الحاضر. لذلك أقول، إن عدم إمكانية التنبؤ والغائية يوجدان معاً، بوصفهما جزءاً من حياتنا، ومثل الشخصيات في حكاية خرافية، نحن لا نعرف ما سوف يحدث لاحقاً، ومع ذلك فإن لحياتنا شكلاً معيناً يسقط نفسه في اتجاه مستقبلنا. لذا فإن الحكايات التي نعيشها لها صفة غائية لا **يمكن التنبؤ بها وجزئية. وإذا كان لا بُدَّ من أن تستمر بصورة مفهومة** حياتنا الفردية والاجتماعية - ويسقط كلّ نمط قصصي في حالة من عدم إمكانية الفهم - فذلك يكون دائماً عند وجود تقييدات على كيفية استمرار الحكاية ووجود طرق عديدة وغير محدودة تمكنها من الاستمرار.

لذا تبدأ أطروحة رئيسيّة في الظهور، وهي: الإنسان، في أفعاله وممارساته وفي رواياته هو حيوان قاص جوهرياً. وهو لم يكن جوهرياً كذلك، لكنه صار قاصاً للحكايات التي تطمح للحقيقة والصدق، عبر تاريخه. غير أن السؤال الرئيسي الذي يخص البشر لا يتعلق بما يبدعون، فأنا لا أستطيع أن أجيب عن السؤال: أي حكاية أو حكايات أجد نفسي جزءاً منها؟ فنحن ندخل المجتمع الإنساني وقد نسبت إلينا شخصية واحدة أو أكثر- أدوار رسمنا لها وأعددنا- وعلينا أن نتعلم ما هي لكي نكون قادرين على فهم كيف يستجيب الآخرون لنا، وكيف يمكن أن تفسر استجاباتنا أو ردودنا عليهم. فمن خلال سماع حكايات عن زوجات الآباء الشريرات، والصغار المفقودين، والملوك الصالحين المضللين، والذئبات التي ترضع توأمين لم يرثا شيئاً وعليهما أن يشقا طريقهما في العالم، والأبناء الكبار الذين يبذرون ويهدرون ما ورثوه في حياة

مستهترة وخليعة ويبتعدون ليعيشوا مع الخنازير من أمثالهم والذين يستحقون الازدراء، أقول من خلال سماع كلّ ذلك يتعلم الصغار أو يسيئون التعلم ما معنى الولد الصغير وما معنى الوالد والوالدة، وما هي شخصيات الدراما التي ولدوا فيها، وما هي طرق العالم. احرم الصغار من الحكايات تجعلهم من دون وصف مترددين قلقين في أفعالهم كما في أقوالهم. لذا أقول لا سبيل لتوفير فهم لنا لأي مجتمع، بما في ذلك مجتمعنا، إلا من خلال مخزون الحكايات الذي يؤلّف مصادره الدراماتيكية البدئية. والميثولوجيا بمعناه الأصلي هي في صميم الأشياء. ففيكو (Vico) كان مصيباً وكذلك جويس. وكذلك أيضاً هو التقليد الأخلاقي، بدءاً من المجتمع البطولي إلى ورثته القروسطيين، الذي بحسبه لعبت الحكايات دوراً أساسياً في تعليمنا وترتيبنا وإدخالنا في الفضائل.

كنت قد ذكرت سابقاً أن الفعل هو دائماً حدث في تاريخ ما: أود الآن أن أعمل على إنشاء فكرة ذات صلة تتعلّق بمفهوم آخر، هو الهوية الشخصية. لقد لفتنا ديرك بارفيت (Derek Parfit) وآخرون مؤخراً للتضاد بين معايير الهوية الدقيقة التي هي كلّ شيء - أو - لا شيء (إما يكون المدعي) المطالب تيتشبورن (Tichborne) هو التيتشبورن الوريث الأخير أو لا يكون، إما أن تخص جميع صفات الوريث الأخير المدعي المطالب أو لا يكون المدعي المطالب هو الوريث - وهنا ينطبق على قانون لايبنتز) والاستمراريات في البسيكولوجية للشخصية التي لها علاقة ما. (هل أنا الإنسان ذاته عندما أكون في الخمسين من عمري كما كنت في الأربعين من حيث الذاكرة، والقوى الفكرية والاستجابات النقدية؟ تقريباً). غير

أن ما هو حاسم للكائنات الإنسانية بوصفها شخصيات في روايات مصنوعة، ولا نملك إلا مصادر الاستمرار البسيكولوجي، أن نكون قادرين على الاستجابة لمسألة إلصاق أو نسبة الهوية الدقيقة. فأنا أكون دائماً ما كنت، وفي أي وقت، عند الآخرين - ويمكن في أي وقت أن أدعى للإجابة عليها - مهما كان تغيّري الآن. فلا وجود لسبيل لبناء هويتي - أو فقدانها - على أساس الاستمرارية البسيكولوجية للذات أو انقطاع هذه الاستمرارية . فالذات مقيمة في الشخصية، ووحدتها هي وحدة الشخصية. ومن جديد أقول، يوجد خلاف حاسم مع الفلاسفة التجريبيين الحسيين من جهة، ومع الفلاسفة الوجوديين من جهة أخرى.

فقد حاول التجريبيون الحسيون، مثل، لوك وهيوم، أن يشرحوا الهوية الشخصية بمفردات الحالات أو الحوادث البسيكولوجية وحدها. أما الفلاسفة التحليليون، وبخاصة ورثتهم ونقادهم، فقد تصارعوا حول الرابطة بين الحالات والأحداث والهوية الدقيقة التامة مفهومةً بمفردات قانون لايبنتز. وكلا الفريقين أخفقا في رؤية أن الخلفية حذفت، وهي التي تجعل الافتقار اليها مسألة غير ممكن حلها. وما يوفر الخلفية هو مفهوم الحكاية وذلك النوع من وحدة الشخصية الذي تتطلبه الحكاية. وكما أنَّ التاريخ ليس بسلسلة من الأحداث، وأن مفهوم الفعل هو مرحلة في تاريخ واقعي أو ممكن مجرد من ذلك التاريخ لهدف ما، كذلك فإن الشخصيات في التاريخ ليست مجموعة من الأشخاص، لكن مفهوم الشخص هو تلك الشخصية المجردة من تاريخ.

لذا، فإن ما يتطلبه المفهوم القصصي للذات شيئان. فمن ناحيةٍ أنا ما يعتبره الآخرون موجوداً في سياق عيشي حكايةً تبدأ من مولدي إلى وفاتي، فأنا شخص ذلك التاريخ هو تاريخي، وليس تاريخ أحدٍ سواي، والذي له معنى خاص. فعندما يتشكى أحد - كما يفعل بعض هؤلاء الذين يحاولون الانتحار - أن حياته أو حياتها لا معنى لها، فهو أو هي غالباً ما يكون تشكى من أن حكاية حياته لم تعد مفهومة، وأنها تفتقر لأي معنى، وأي حركة نحو ذروة أو غاية (Telos) لذا فإن مبرر عمل شيء وليس آخر في مفاصل حياتهم الحاسمة صار مفقوداً عند مثل هؤلاء الأشخاص.

فأن تكون شخصاً أو شخصية حكاية تجري من المولد إلى الوفاة معناه، كما قلت سابقاً، أن تكون مسؤولاً عن الأفعال والخبرات التي تؤلف حياة قصصية. ومعناه أن تكون منفتحاً لأن يطلب منك أن تقدّم نوعاً ما من الشرح عما فعلت أو عما حدث لك أو ما شاهدت في أي مرحلة من حياتك السابقة لزمن طرح السؤال الحاوي على طلب ذلك. ويمكن أن يكون أحد قد نسي أو عانى من عطبٍ في الدماغ أو ببساطة لم ينتبه بما فيه الكفاية في الوقت المناسب ليكون قادراً على تقديم الوصف أو الشرح ذي الصلة. غير أن القول بأن أحداً له وصف ما، [سجين شاتو ديف] (Chateau d'If) هو ذات الشخص الذي وصف بطريقة مختلفة، (The Count of Monte Cristo) هو، بالضبط، القول بوجود معنى للطلب منه أن يقدم شرحاً قصصياً معقولاً يمكننا من فهم كيف يمكنه أن يكون في أوقات مختلفة وأمكنة مختلفة الشخص ذاته ويظل وصفه مختلفاً. لذا فإن الهوية الشخصية هي تلك الهوية التي تفترضها وحدة

الشخصية التي تتطلبها وحدة الحكاية. ومن دون مثل هذه الوحدة لا يكون هناك أشخاص يمكن أن تسرد عنهم حكايات.

الناحية الثانية الحكاية للشخصية متلازمة وذات علاقة متبادلة: فأنا لست مسؤولاً وعرضة للمحاسبة فحسب، وإنما أنا من حياتهم كما هم يؤلّفون جزءاً من حياتي. فحكاية أي حياة جزء من مجموعة مترابطة متشابكة منشر الحكايات. وعلاوة على ذلك أقول، إن فعل طلب الشروح وتقديمها يلعب دوراً مهماً في تشكيل الحكايات. فسؤالك عما فعلت ولماذ فعلت، ووصفي ما فعلت أنا وسبب ذلك، والتفكير بالفروق بين شرحك لما فعلت أنا وشرحي لما فعلت أنا، والعكس بالعكس (Vice Versa) كلّ ذلك هو مكونات جوهرية لأبسط وأقل الحكايات. لذا فإنّه من دون المسؤولية عن حساب الذات لا يمكن أن تحدّث تلك السلاسل من الأحداث التي تؤلف حتّى أبسط وأقل الحكايات، ومن دون تلك المحاسبة تفقد الحكايات تلك الاستمرارية المطلوبة لتجعلها وتجعل الأفعال التي تؤلفها معقولةً ومفهومة.

تجدر الملاحظة أني لا أقول، إن مفاهيم الحكاية أو المعقولية أو المحاسبة هي أساسية أكثر من الهوية الشخصية، تماماً مثلما تفترض إمكانية تطبيقها وكما يفترض كلّ واحد من هذه المفاهيم الثلاثة إمكانية تطبيق المفهومين الآخرين. فالعلاقة بينها هي من نوع الافتراض المتبادل. ويتبع ذلك القول إن كلّ المحاولات الرامية إلى شرح فكرة الهوية الشخصية بمعزلٍ عن مفاهيم والحكاية، المعقولية والمحاسبة محكومة بالفشل.

يمكن، الآن، العودة إلى السؤال الذي منه بدأ هذا البحث الخاص بطبيعة الفعل الإنساني والهوية الإنسانية: أين تمثل وحدة حياة فردية؟ والجواب هو في القول، إن وحدتها هي وحدة حكاية مجسدة في حياة واحدة. والسؤال: ما هو الخير لي؟ معناه السؤال عن كيف يمكنني أن أعيش على أفضل ما يكون تلك الوحدة وإيصالها إلى الاكتمال. والسؤال: ما هو الخير للإنسان؟ هو السؤال عما يجب أن تشترك به جميع الأجوبة على السؤال السابق. غير أني أقول، الآن إنه لأمر مهم التأكيد على أن الطرح المنظم لهذين السؤالين ومحاولة الإجابة عليهما بالفعل وبالقول هما اللذان يوفران للحياة الأخلاقية وحدتها. فوحدة الحياة الإنسانية هي في وحدة البحث عن المطلب القصصي. والبحث عن المطالب يفشل أحياناً، وأحياناً يحبط، يهجر أو يبدد في لهوٍ، وفي جميع هذه الطرق تفشل الحياة أو الفشل في الحياة الإنسانية ككل هي معايير النجاح أو الفشل في تحقيق مطلب يروى أو سيروى مطلب ماذا؟

هناك سمتان رئيسيتان خاصتان بالمفهوم القروسطي نحتاج أن نتذكرها. الأولى هي أنه من دون مفهوم محدد، ولو جزئياً لغاية (Telos) نهائية لا يمكن أن يكون هناك أي بداية لبحث عن مطلب. فالمطلوب هو وجود مفهوم ما لخير الإنسان. فمن أين يستمد مثل هذا المفهوم؟ بالضبط، من تلك المسائل التي أدت بنا إلى محاولة تجاوز مفهوم الفضائل المحدود والمتاح في الممارسات وخلالها. إنه في البحث عن مفهوم للخير يمكننا من تنظيم الخيرات الأخرى، طلباً لمفهوم للخير يمكننا من توسيع فهمنا لهدف ومحتوى الفضائل، وطلباً لمفهوم الخير يمكننا من موقع الاستقامة والثبات في الحياة،

لكي نعرف نوع الحياة التي هي بحث عن مطلب الخير. وثانياً أقول إنه لواضح أن البحث عن مطلب في المفهوم القروسطي لا يعني أبداً البحث عن شيء تمّ توصيفه كفايةً، مثل بحث العاملين في المناجم عن الذهب وبحث الجيولوجيين عن النفط. فمجرى البحث عبر مواجهة أشكال الأذى، والإغراءات والخيرات المختلفة والتغلب عليها، توفر لأي بحث مطلب في نهاية المطاف. فالبحث عن مطلب هو ثقافة لشخصية الذي تمّ السعي وراءه وثقافة في المعرفة الذاتية. لذلك أقول إنه يجب أن تفهم الفضائل بأنها تلك الميول التي لا تعزز الممارسات وتمكننا من تحقيق الخيرات الموجودة في داخل الممارسات فقط، وإنما أيضاً تلك التي تبقينا في نوع من البحث عن الخير، عبر تمكيننا من التغلب على أشكال الأذى، والمخاطر، والإغراءات، والخيرات التي تواجهنا، والتي ستعجزنا بمعرفة ذاتية متزايدة وبمعرفة متزايدة للخير. لذا، فإن قائمة الفضائل ستحتوي على الفضائل اللازمة لتعزيز الأسر والمجتمعات السياسية التي فيها يستطيع الرجال والنساء أن يسعوا وراء الخير معاً ووراء الفضائل الضرورية للبحث الفلسفي الخاص بميزة الخير، إذاً ها نحن قد انتهينا إلى نتيجة مؤقتة خاصة بحياة الإنسان الفاضلة، وهي: حياة الإنسان الفاضلة للإنسان، والفضائل اللازمة للبحث هي تلك التي تمكننا من فهم ما هي الأمور الإضافية الأخرى لحياة الإنسان الفاضلة. كما أكملت المرحلة الثانية لشرحنا الفضائل بوضعها في علاقتها بحياة الإنسان الفاضلة، وليس في علاقتها بالممارسات. غير أن بحثنا يتطلب مرحلة ثالثة.

وذلك لأني لم أكن أبداً قادراً على السعي وراء الخير أو

ممارسة الفضائل لكوني فرداً فقط. ومرد ذلك جزئياً هو كون ما يعنيه العيش حياة فاضلة يختلف واقعياً من ظرف إلى ظرف، حتّى عندما يكون مفهوم الحياة ذاته ومجموعة الفضائل ذاتها هي التي تجسدت في الحياة الإنسانية. فالحياة الفاضلة عند جنرال أثيني في القرن الخامس ليست هي ذاتها حياة مزارع في القرن السابع عشر. غير أن الأمر ليس بمقتصر على القول إن أفراداً مختلفين يعيشون في ظروف اجتماعية مختلفة، فهو أيضاً يعني أننا نقارب ظروفنا كحاملين لهوية اجتماعية خاصة. فإنا ابن أو ابنة إنسان ما، ابن عم أو عمة أو ابن خال أو خالة أو أنا العم أو الخال، وأنا مواطن في هذه المدينة أو في تلك المدينة، عضو في هذه النقابة الخاصة بالتجار والصناع أو المهنة، أنا أنتمي إلى هذه العشيرة، أو تلك القبيلة، أو هذه الأمة. لذا أقول إن ما هو خير لي لا بُدَّ من أن يكون هو الخير للإنسان الذي يحتل تلك الأدوار. لذلك فاني أرث من ماضي أسرتي، ومدينتي، وقبيلتي، وأمتي مجموعة متنوعة من الديون وأنواعاً من الإرث وتوقعات وواجبات محققة. وهذه تؤلف المعطى في حياتي، ونقطة بدايتي الأخلاقية. وهذه هي التي تضفي على حياتي خصوصيتها الأخلاقية.

قد يبدو مثل هذا الفكر غريباً ومذهلاً أيضاً من وجهة نظر المذهب الفردي الحديث. فمن وجهة نظر المذهب الفردي أنا أكون ما أختار أن أكون. وأستطيع دائماً إذا رغبت أن أضع موضع السؤال ما اعتبر مجرد سماتٍ اجتماعية لوجودي. ويمكن أن أكون من الناحية البيولوجية ابن والدي. غير أني لا أتحمل مسؤولية ما فعل إلا إذا اخترت ضمنياً أو علنياً أن أتحمل تلك المسؤولية

ويمكن أن أكون من الناحية القانونية مواطناً في بلاد ما غير أني لا أتحمل مسؤولية ما تفعله بلادي أو فعلته إلا إذا اخترت ضمنياً أو علنياً أن أتحمل تلك المسؤولية. مثل هذه الفردية يعبر عنها أولئك الأميركيون الذين ينكرون أي مسؤولية عن آثار العبودية على الأميركيين من ذوي البشرة السوداء، قائلين: لم أملك أي عبدٍ في حياتي. ووجهة النظر الأبرع والأمكر هي وجهة نظر أولئك الأميركيين الآخرين الذين يقبلون مسؤولية محسوبة حساباً دقيقاً ولطيفاً عن مثل تلك الآثار، محسوبة بالمنافع التي حصلوا عليها هم أنفسهم بطريقة غير مباشرة، وفي الحالتين لا تعتبر الكينونة أميركياً في ذاتها جزءاً من الهوية الأخلاقية للفرد. وطبعاً ليس ثمة أي شيء غريب ومميز عند الأميركيين الحديثين في هذا الموقف: فالإنجليزي الذي يقول: أنا لم أفعل أي شيء يضر بأيرلندا، لماذا يذكر ذلك التاريخ القديم كما لو أن له علاقة بي؟ أو الألماني الشاب الذي ولد بعد عام 1945 والذي يعتقد بأن ما فعله النازيون لا علاقة له بعلاقاته مع معاصريه، حين يعرض الموقف ذاته، وهو الموقف الذي يحسبه الذات المنفصلة عن أدوارها ومراتبها الاجتماعية والتاريخية. والذات المنفصلة هي منسجمة مع منظور سارتر وغوفمان، وهي الذات التي ليس لها تاريخ. والتضاد مع النظرة القصصية للذات واضح. وذلك لأن حكاية حياتي هي دائماً جزء لا يتجزأ من حكايات المتحدات الاجتماعية التي منها أنشأت هويتي. فإنا ولدت بماضٍ، وإن محاولة فصلي عن ذلك الماضي بالطريقة الفردية معناه تشويه علاقاتي الحالية. فالحيازة على هوية تاريخية والحيازة على هوية اجتماعية متطابقتان. ولنلاحظ أن الثورة ضدّ

هويتي هو بشكل دائم نوع واحد ممكن من أنماط التعبير عنها.

لنلاحظ أيضاً أن الحقيقة المفيدة أن على الذات أن تجد هويتها الأخلاقية في ومن خلال عضويتها في متحدات اجتماعية، مثل الأسرة، والجوار، والمدينة والقبيلة، لا يعني أن على الذات أن تقبل الحدود والقيود الأخلاقية الخاصة بتلك المتحدات الاجتماعية. فمن دون هذه الخصوصيات، فإن البداية من هناك لن تكون بداية إطلاقاً، لكن لا يكون البحث عن الخير، وعن الشمولية ماثلاً في التقدّم بدءاً من تلك الخصوصية التي لا يمكن التخلي عنها أو طمسها. وفكرة الهرب منها والدخول في دنيا قواعد سلوك شاملة تخص الإنسان من حيث هو إنسان، سواء أكانت بشكلها الكَنْتي في القرن الثامن عشر، أو في عروض بعض الفلاسفة الأخلاقيين التحليليين الحديثين، إن هو إلا وهمٌ، وهو وهمٌ ذو عواقب وخيمة مؤلمة. فعندما يطابق الرجال والنساء أسبابهم الجزئية المنحازة والخصوصية بخفةٍ وبشكل كامل مع سبب مبدأ شامل ما، فإنهم يقومون بسلوك من أسوأ مما لو فعلوا خلاف ذلك. فما أكون هو، وفي جزء رئيسي منه، ما أرث، أي ماضٍ معين هو حاضر بدرجةٍ ما في حاضري. فأنا أجد نفسي جزءاً من تاريخ بصورة عامة، وسواء أحببته أو لم أحبه اعترفت به أو لم أعترف هو أحد الأمور الحاملة لتقليد. لقد كأن من المهم بمكان عندما وصفت مفهوم الممارسة أن نلاحظ أن الممارسات لها دائماً تواريخ، وما تعنيه الممارسة في أي مرحلة يعتمد على نمط فهمها الذي نقل في أغلب الأحيان عبر أجيال عديدة. وهكذا أقول إنه بمقدار ما تعزز الفضائل العلاقات اللازمة للممارسات لا بُدَّ لها من أن تعزز العلاقات مع الماضي

- ومع المستقبل - وأيضاً في الحاضر. غير أن التقاليد التي عبرها تنقل ممارسات خاصة وجزئية ويعاد تشكيلها لا توجد معزولة عن التقاليد الاجتماعية الكبرى. فما الذي يؤلّف مثل هذه التقاليد؟

نحن قابلون هنا لأن نضلل بالاستعمالات الأيديولوجية التي حصلت لمفهوم التقليد من قبل المنظرين السياسيين المحافظين. واللافت البارز أن هؤلاء المنظرين تبعوا بيرك (Burke) في مقابلة التقليد مع العقل واستقرار التقليد مع النزاع. والمقابلتان المتعارضتان كلتاهما تشوشان، وذلك لأن التفكير يحصل في سياق أو بيئة نمط من التفكير التقليدي متجاوزاً عبر النقد والإبداع قيود ما تمّ التفكير به، إلى حينه في ذلك التقليد، وهذا يصحّ على الفيزياء الحديثة كما يصحّ على المنطق القروسطي. وعلاوة على ذلك أقول إنه عندما يكون تقليد في حالة جيدة، فهو يكون دائماً مشكلاً جزئياً بنقاشٍ مقنع عن الخيرات التي يعطي السعي وراءها لذلك التقليد هدفه الخاص وقصده.

وهكذا عندما تكون مؤسسة - جامعة أو مزرعة أو مستشفى - حاملةً تقليداً خاصاً بممارسة أو بممارسات، فإن حياتها العامة سوف تكون جزئياً، لكن بطريقة رئيسيّة مهمة، مشكلةً بنقاش مستمر حول ما تكون الجامعة وما يجب أن تكون، أو حول ما تكون الزراعة الجيدة، وما هو الدواء النافع. فعندما تكون التقاليد ذات قيم حيوية، فإنّها تجسد استمراريات في النزاع. وعندما يصير التقليد كما يرى بيرك (Burke) فإنّه يموت، دائماً.

ولا شكّ في أن مذهب الفردية الخاص بالحداثة لا يجد نفعاً

لفكرة التقليد في نظامه الفكري، باستثناء اعتبارها فكرة معادية، لذلك تخلى عنها إرادياً وتركها لأتباع بيرك، الذين حاولوا، بداعي إخلاصهم لولاء بيرك نفسه أن يجمعوا بين الالتزام بالسياسة ومفهوم التقليد الذي يصون ويثبت الثورة الأوليغاركية (Oligarchy) ثورة الفلة الخاصة بالملكية في عام 1688، والالتزام في الاقتصاد بعقيدة السوق الحرة ومؤسساتها. والتناقض النظري لهذا التزاوج لم يحرمه من فائدته الأيديولوجية. غير أن الحاصل تمثل في أن المحافظين كانوا منخرطين معظم الوقت في الحديث فقط عن النسخ القديمة للمذهب الفردي الليبرالي، لا الأخيرة. فكانت عقيدتهم الجوهرية ليبراليةً وفرديةً كما يليق بالليبراليين المعروفين والمعلنين عن أنفسهم.

إذاً، التقليد الحيّ هو نقاش ذو امتداد تاريخي وتجسد اجتماعي، وهو نقاش حول الخيرات التي تؤلف ذلك التقليد بالضبط. وفي التقليد يمتد السعي وراء الخيرات عبر الأجيال، وأحياناً عبر أجيال عديدة. لذا، فإن بحث الفرد عن خيرة أو خيرها يتم بصورة عامة وبشكل مميز في بيئة محددة بتلك التقاليد التي تشكل حياة الفرد جزءاً منها، وهذا يصدق على الخيرات الداخلية للممارسات والخيرات الخاصة بحياة واحدة. ونقول من جديد إن الظاهرة القصصية، هي حاسمة: فتاريخ الممارسة في زماننا بصورة عامة ومميزة، صار جزءاً لا يتجزأ مفهوماً بمفردات التاريخ الكبير والطويل للتقليد الذي من خلاله نقلت إلينا الممارسة بشكلها الحالي، فتاريخ حياة كلّ واحدٍ منا هو جزء لا يتجزأ ومفهوم بصورة عامة ومميزة، بمفردات تواريخ أكبر وأطول خاصة بعدد

من التقاليد. وكان علي أن أقول بصورة عامة لا دائماً لأن التقاليد تتآكل، وتتفكك وتتلاشى. فما الذي يبقى ويعزز التقاليد؟ وما الذي يضعفها ويحطمها؟ الجواب في قسمه الرئيسي، هو: ممارسة الفضائل ذات الصلة أو عدم ممارستها. فهدف الفضائل وغايتها لا يقتصران على تعزيز وتثبيت تلك العلاقات اللازمة إذا كان لا بُدَّ **من تحقيق أنواع الخيرات الداخلية للممارسات، ولا على تعزيز** وتثبيت صورة حياة الفرد التي قد يسعى اليها ذلك الفرد ليستخرج خيرة أو خيرها بوصفه خير حياته كلها أو حياتها كلها، وإنما أيضاً تعزيز وتثبيت تلك التقاليد التي توفر للممارسات ولحياة الأفراد بيئتها التاريخية الضرورية. فالافتقار للعدالة، والافتقار للصدق، والافتقار للشجاعة، والافتقار للفضائل العقلية ذات الصلة - هذه تفسد التقاليد كما تفسد تلك المؤسسات والممارسات التي تستمد حياتها من التقاليد، التي هي تجسيدات معاصرة لها. وإن إدراك هذا هو أيضاً إدراك وجود فضيلة إضافية، فضيلة تكون أهميتها بأوضح ما يمكن عندما يقل حضورها، أعني، فضيلة الحيازة على معنى كافٍ للتقاليد التي ينتمي إليها المرء أو التي تواجهه. ويجب عدم خلط هذه الفضيلة بأي شكل من أشكال المذهب الأثري المحافظ. أنا لست مادحاً أولئك الذين اختاروا الدور المحافظ التقليدي، دور المادحين الأزمنة القديمة (Laudator Temporis Acti). وإن معنى كافٍ للتقاليد يتجلى في إدراك تلك الإمكانيات المستقبلية التي أتاحها الماضي للحاضر. فحياة التقاليد لأنها تعمل على استمرار حكاية لم تكتمل، ومواجهة مستقبل صفته المحددة والممكن تحديدها، إن كان له مثل هذه الصفة تستمد من الماضي.

في تفكيرنا العملي لا تتجلى الحيازة على تلك الفضيلة في معرفة مجموعة من التعميمات أو قواعد السلوك التي قد توفر لاستدلالاتنا العملية مقدمات رئيسيّة، فوجودها أو غيابها يظهر في نوع من القدرة على الحكم التي يحوز عليها الفاعل في معرفته كيف ينتقي من مقدار كبير من قواعد السلوك، وكيف يطبقها في أوضاع جزئية خاصة. فالكاردينال حاز عليها، أما ماري تيودور (Mary Tudor) فلا، ومونتروز حاز عليها، أما تشارلز الأوّل فلا. والذي حاز عليه الكاردينال بول (Cardinal Pole) وماركيز مونتروز (Marquis of Montrose) كان تلك الفضائل التي تمكّن الحائزين عليها من السعي وراء خيرهم وخير التقليد الذي يحملونه، حتّى في المواقف التي تتطلب اختياراً مأسوياً، وذا ورطة. مثل هذه الخيارات، المفهومة في بيئة القيد الخاص بالفضائل هي مختلفة جداً عن تلك التي تواجه المتمسكين بمقدمات أخلاقية منافسة وغير ملائمة في النقاشات الجدلية التي كتبت عنها في الفصل الثاني. فأين يمثل الفرق؟

لقد قيل-ج. ل. أوستن (J. L. Austin) على سبيل المثال- إنه، إما أن نقبل بوجود خيرات منافسة وغير متفلسفة محتملة لها مطالب غير متسقة على ولائنا العملي أو يمكننا الاعتقاد بمفهوم محدد لحياة الإنسان الفاضلة، ولكن هذين الخيارين متضاربان. فلا أحد يمكنه أن يقبل بهاتين النظريتين على نحو متسق منطقياً. ما خفي على هذا النزاع هو أنه توجد طرق أفضل أو أسوأ للأفراد لكي يعيشوا ويجتازوا المجابهة المأسوية بين خير وخير. أما معرفة ما هي الحياة الفاضلة للإنسان قد تتطلب معرفة ما هي الطرق الفضلى

وما هي الطرق السيئة للعيش في مثل تلك الأوضاع وخلالها. فلا وجود لشيء قبلي يلغي هذه الإمكانية، وهذا يدلّ على أنه يوجد في داخل نظرة مثل نظرة أوستن مقدمة تجريبية مخفية وغير معترف بها تتعلّق بصفة الأوضاع المأسوية.

أحد وجوه الخلاف في الاختيار بين الخيرات المتنافسة في وضع مأسوي والاختيار الحديث بين المقدمات الأخلاقية غير المتكافئة يمثل في أن نوعي السلوك والاختيار بين اللذين تواجهان الفرد كليهما يجب معرفتهما بأنهما يؤديان إلى خير حقيقي وجوهري. فباختياري لأحدهما لا أقلل أو انقص مما يطلبه مني الآخر، لذلك، مهما كان ما أفعله فاني سأترك شيئاً لم يفعل كان علي أن أفعله. فالمدافع المأسوي غير الفاعل الأخلاقي كما وصفه سارتر أو هير هو لا يختار الولاء لمبدأ أخلاقي دون سواه، ولا هو أو هي يفصل ما بين المبادئ الأخلاقية استناداً إلى مبدأ أولوية. لذا فإن كلمة يجب المستعملة لها معنى مختلف وقوة مختلفة عن معاني كلمة يجب في المبادئ الأخلاقية المفهومة بطريقة حديثة. وذلك لأن المدافع المأسوي لا يستطيع فعل كلّ شيء يقتضيه واجبه أو واجبها. فهذه "يجب" تختلف عن، "يجب"، الفيلسوف كَنْت من حيثُ إنَّها لا تتضمن فكرة، يستطيع. زيادة على ذلك أقول، إن أي محاولةٍ لتنظيم منطق مثل الأقوال الحاوية على هذه الكلمة، يجب، على شكل حساب شروط بغية إنتاج نسخة من منطق واجبات لا بُدَّ من أن تفشل. [انظر من وجهة نظر مختلفة جداً] (Bas C. Van Fraasen 1973). ومع ذلك فإن الواضح هو أن المهمة الأخلاقية للمدافع المأسوي يمكن القيام بها بطريقة أفضل أو أسوأ بمعزلٍ

عن الاختيار بين البدائل الذي يقوم به هو أو هي- واستناداً إلى الفرضية نفسها ليس هو أو هي حقّ في الاختيار ليمارسه أو لتمارسه. فالمدافع المأسوي قد يسلك سلوكاً بطولياً أو غير بطولي، كريماً أو ليس بكريم، رحيماً أو غير رحيم، حكيماً أو غير حكيم. وتأدية مهمته أو مهمتها بشكل أفضل لا اسوأ تكون بالقيام بما هو أفضل له أو لها بوصفه فرداً وبوصفه والداً أو طفلاً أو بوصفه مواطناً أو عضواً في مهنة أو بوصفه بعض هذه أو جميعها. وإن وجود معضلات مأسوية لا يلقي ظلاًّ من الشكّ ولا يوفر أمثلة مضادة للأطروحة المفيدة أن الأقوال من قبيل أن تفعل هذا بهذه الطريقة هو الأفضل لـX و/ أو لأسرته أو لأسرتها، مدينته أو مهنته، هي ليست عرضة وقابلة للصدق وللكذب الموضوعيين أكثر مما يلقيه من شكّ وجود أشكال من العلاج الطبّي بديلة ويمكن أن تكون غير متسقة على الأطروحة التي تقول، إن الشكل المفيد خضوعه لمعالجته الطبّية بهذه الطريقة سيكون أفضل لـX و/ أو لأسرته أو لأسرتها، ويجعلها عرضة وقابلة للصدق وللكذب الموضوعيين (انظر، من وجهة نظر مختلفة النقاش التنويري في (Samuel Guttenplan 1979-1980, pp. 61-80) .

طبعاً، إن الافتراض الخاص بهذه الموضوعية هو أننا نستطيع أن نفهم فكرة، خير X، وأفكار غريبة منها بمفردات مفهوم ما لوحدة حياة X. فما هو أفضل أو أسوأ لـX يعتمد على صفة الحكاية الممكن فهمها التي توفر لحياة X وحدتها. والمذهل البارز هو أن يكون الافتقار لأي مفهوم موحّد للحياة الإنسانية هو الذي يقع في أساس ظواهر الإنكار الحديثة والنفي للصفة الواقعية للأحكام التي تعزو الفضائل والرذائل للأفراد.

لقد قلت، سابقاً، إن كلّ فلسفة أخلاقية لها سوسيولوجيا خاصة شبيهة بها. وما حاولت أن أشرحه في هذا الفصل كان نوعاً من فهم الحياة الاجتماعية التي يتطلبها تقليد الفضائل، نوعاً من الفهم مختلفاً جداً عن تلك الأنواع السائدة في ثقافة المذهب الفردي البيروقراطي. ففي داخل تلك الثقافة، صارت مفاهيم الفضائل هامشية ولم يبق تقليد الفضائل ذا قيمة رئيسيّة إلا في حياة مجموعات إنسانية وجودها يقع في هوامش الثقافة المركزية. وظهرت داخل الثقافة المركزية للمذهب الفردي الليبرالي أو البيروقراطي مفاهيم جديدة للفضائل، كما تحول مفهوم الفضيلة ذاته. والآن سوف أتحول إلى تاريخ ذلك التحوّل، وذلك لأننا لا نفهم تقليد الفضائل على نحوٍ كامل ما لَمْ نفهم أنواع التفسخ الذي كان عرضة له.

الفصل السادس عشر

من الفضائل إلى الفضيلة وما بعد الفضيلة

قلت في بداية هذا الكتاب إن الصفة اللامتناهية وغير المبتوتة للجدل المعاصر في معظمه نشأت من تنوع المفاهيم المتغايرة وغير المتكافئة التي طبعت المقدمات الرئيسيّة التي منها انطلق الأنصار في مثل تلك الجدالات. وفي هذا الخليط (mélange) الفكري المتصادم مع مفاهيم المنفعة والحقوق، نلقى مجموعة من مفاهيم الفضيلة، تعمل بأنواع مختلفة من الطرق. والمفقود كان إجماعاً واضحاً، إما حول موقع مفاهيم الفضيلة بالنسبة إلى الميول والتصرفات التي يجب إدخالها في قائمة الفضائل أو المتطلبات التي تفرضها فضائل معينة. ولا شكّ في أن نسخاً من النظام التقليدي للفضائل قد بقي في داخل الثقافات الفرعية الحديثة الخاصة، ولكن شروط النقاش العام المعاصر صارت من النوع الذي عندما تحاول الأصوات الممثلة لتلك الثقافات الفرعية أن تسهم فيه يكون تأويلها بخفة وأحياناً يساء تأويلها بمفردات التعددية التي تهدد بأن تغمرنا جميعاً. وإساءة التأويل هذه هي حاصل تاريخ طويل ابتدأ من

أواخر القرون الوسطى إلى الحاضر، خلاله تغيرت القوائم السائدة للفضيلة، كما تغير مفهوم الفضائل الفردية وصار مفهوم الفضيلة ذاته غير ما كان. ولم يكن ممكناً أن يحصل خلاف ذلك. والتصوران اللذان ناقشتهما في الفصلين السابقين، واللذان يوفران الخلفية الضرورية لشرح تقليدي للفضائل، أعني تصوّر الوحدة القصصية **وتصوّر الممارسة أزيحا خلال الفترة الزمنية ذاتها. ومؤرخو الأدب** بدءاً من أورباخ (Auerbach) إلى جون غاردنر (John Gardner) تتبعوا الطريق الذي أدى إلى إضعاف الموقع الثقافي للحكاية وتحويل أنماط تأويل الحكاية إلى أن صار ممكناً لمنظرين حديثين مختلفين مثل سارتر- الذي كنت قد ناقشت آراءه- ووليام غاس (William Gass) أن يفهما شكل الحياة الإنسانية بوصفه بالضبط، ذلك الذي يفصل الحكاية عن الحياة، ويحصرها فيما اعتبر دنيا منفصلة ومتميزة هي دنيا الفنّ.

والتضاد، بل التعارض بين الفنّ والحياة، والذي غالباً ما يكون المقدمة وليس النتيجة لمثل هؤلاء المنظرين، يوفر سبيلاً لإعفاء الفنّ - والحكاية - من مهماته الأخلاقية. وقد زاد في المساعدة على حمايتنا من أي فهمٍ قصصي لنفوسنا عمل الحداثة على الهبوط بمرتبة الفنّ إلى نشاط ومنفعة الاقليمية. ومع ذلك أقول، لما كان مثل هذا الفهم لا يمكن إبعاده بشكل نهائي وكامل من دون إبعاد الحياة، فإنّه يعود باستمرار إلى الفنّ: في حكايات القرن التاسع عشر الواقعية، وفي أفلام القرن العشرين السينمائية، وفي الحبكة الخلفية المقموعة نصفياً التي تضفي اتساقاً على قراءة كلّ صحيفة

صباحية. ومع ذلك أقول إن اعتبار الحياة الإنسانية وحدةً قصصية معناه التفكير بطريقة غريبة عن الأنماط الفردية والبيروقراطية السائدة للثقافة الحديثة.

وعلاوة على ذلك، إن مفهوم الممارسة والخيرات فيها، مفهومة كما حاولت أن أفهمها، وأزيح أيضاً إلى هوامش حياتنا. وعندما أدخلت تلك الفكرة لأول مرة فعلت ذلك بمفردات أمثلة مستمدة من الفنون، والعلوم والألعاب، ملاحظاً أن خلق وإعادة خلق المتحد الاجتماعي الإنساني في الأسر والمنازل، والقبائل، والمدن والممالك عني به كما عني بنمط الممارسة في الحقبتين القديمة والقروسطية وليس في العالم الحديث. فالسياسة كما تصورها أرسطو ممارسة خيراتها في داخلها. والسياسة كما تصورها جيمس مِلْ ليست كذلك. وبالإضافة إلى ذلك أقول إن نوع العمل الذي تقوم به الأكثرية الواسعة من المقيمين في العالم الحديث لا يمكن فهمه بلغة طبيعة ممارسة خيراتها في داخلها، وذلك لسبب وجيه جداً. كانت إحدى المراحل الرئيسيّة في عملية خلق الحداثة عندما انتقل الإنتاج إلى خارج المنزل. فطالما بقي العمل المنتج في داخل بنية المنزل يكون من السهل والصواب فهم ذلك العمل كجزءٍ من عملية دعم وتثبيت مجتمع المنزل وأشكال المجتمع الأخرى الأوسع التي يدعمها المنزل ويثبتها بدوره. وبمقدار خروج العمل من المنزل ووضعه في خدمة الرأسمال اللاشخصي نجد أن دنيا العمل تميل إلى الانفصال عن كلّ شيء، باستثناء خدمة البقاء البيولوجي وإعادة إنتاج قوة العمل من جهة، والكسب المؤسس من

جهة أخرى. الجشع (Pleonexia) المعتبر رذيلة في نظام أرسطو هو الآن القوة المحركة للعمل المنتج الحديث. وعلاقات الوسيلة - الغاية المتجسد معظمها في مثل هذا العمل - مثلاً على خطّ الإنتاج - هي خارجية بالنسبة للخيرات التي يسعى هؤلاء العاملون وراءها، ومثل هذا العمل، أيضاً، تمّ إبعاده في النتيجة عن دنيا الممارسات حيث الخيرات داخلية. وشابه ذلك إبعاد الممارسات بدورها إلى هوامش الحياة الاجتماعية والثقافية. واعتبرت الفنون والعلوم والألعاب عملاً خاصاً بأقلية من الاختصاصيين، فقط: أما بقيتنا فقد تتلقى فوائد عرضية في أوقات فراغنا فقط، بوصفنا متفرجين أو مستهلكين. ففي حين كانت فكرة الانخراط في ممارسة رئيسيّة من الوجهة الاجتماعية، فإن فكرة الاستهلاك الاستطيقي الآن تخص الأكثرية، هذا على الاقل.

وهكذا، فإن العملية التاريخية التي بها وعبرها صار الاستطيقي المدير البيروقراطي - وهو الأداة الرئيسيّة لتنظيم العمل الحديث - وأنسباؤه الاجتماعيون، والشخصيات الرئيسيّة في المجتمع الحديث (وهي العملية التاريخية التي بها يكون الفهم القصصي لوحدة الحياة الإنسانية ومفهوم الممارسة، وكلها أبعد إلى هوامش تبين أنه واحد والشيء ذاته. إنه تاريخ كان أحد مظاهره تحول أشكال الحياة الاجتماعية، أعني: سيادة الأسواق والمعامل المستمرة وإعادة تأسيسها، وأخيراً سيطرة البيروقراطيات على الأفراد، الذين يتصورون نفوسهم كائنات مستقلة وعاقلة ويصفون وجهة نظرهم الأخلاقية لنفوسهم، وأحياناً يتصورون نفوسهم كمنتوجات شاذة

غريبة للظروف، يجب خلق سعادتهم لهم. وهو تاريخ له مظهر آخر هو ذلك التحوّل ذاته في مفهوم الفضائل وفي ممارستها، الذي يعنيني الآن.

فإذاً نزعت تلك المفاهيم الخلفية الخاصة بالوحدة القصصية للحياة الإنسانية وللممارسة والخيرات في داخلها، من تلك المناطق التي تعاش فيه الحياة الإنسانية بمعظمها، فماذا يبقى للفضائل، وماذا تصير؟ كان ذلك الرفض العلني والكامل للمذهب الأرسطي الذي هو شبيه على المستوى الفلسفي بتلك التغيرات الاجتماعية التي أوجب حاصلها حرمان الفضائل من خلفيتها الفكرية، هو الذي جعل في نهاية القرن السابع عشر توفير أي شيء مثل شرح تقليدي للفضائل أو تسويغ لها أمراً مستحيلاً. ومع ذلك ظلّ امتداح الفضائل وممارستها منتشرين في الحياة الاجتماعية، وغالباً بطرق تقليدية بالرغم من وجود مسائل جديدة يواجهها أي راغبٍ في وضع شرح منظم أو تسويغ لموقعها في تلك الحياة. والواقع هو أنه يوجد سبيل جديد كلّ الجدة مفتوح لفهم الفضائل حالما تفصل من بيئتها التقليدية في الفكر وفي الممارسة، وذلك باعتبارها ميولاً ذات صلة عبر طريقتين خيارين بالبسيكولوجيا الخاصة بتلك المؤسسة الاجتماعية المبتدعة، أعني الفرد. فإما نفهم الفضائل - أو بعضها - على أنها تعابير عن عواطف الفرد الطبيعية أو - أو بعضها - يمكن فهمها كميولٍ ضرورية لمنع وتقييد الأثر التدميري لبعض تلك العواطف الطبيعية ذاتها.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر حصل فهم للأخلاق

مفيد أنها تقدّم حلاً للمسائل التي تطرحها الأنانية الإنسانية، وأقيمت مساواة بين محتوى الأخلاق والغيرية. إذاً في تلك الحقبة الزمنية ذاتها حصل التفكير بأن البشر أنانيون بمقدار خطر، وليس إلا عندما نفكر بأن البشر هم بالطبيعة أنانيون خطرون، يصبح الإيثار ضرورة اجتماعية ولو بدت مستحيلة، وعندما تحصل تكون مما لا يمكن توضيحه. مثل هذه المسائل لا تطرح على مستوى النظرة الأرسطية التقليدية. وذلك لأن ما تعلمني التربية في الفضائل هو أن خيري كإنسان مطابق لخير الآخرين الذين أحيا معهم في المجتمع الإنساني. فلا سبيل للسعي وراء خيري الذي يكون معادياً لسعيك وراء خيرك، وذلك لأن الخير ليس خيري تخصيصاً وتحديداً ولا هو خيرك تخصيصاً وتحديداً - فالخيرات ليست ملكية خاصة. ومن هنا كان تعريف أرسطو للصداقة هي الصورة الاساسية للعلاقة الإنسانية، بلغة الخيرات المشتركة. وهكذا فإن الأناني في العالمين القديم والقروسطي، وهو ذلك الذي يقترف خطأ أساسياً في تحديده موقع خيرة، وهو الذي أبعد نفسه عن العلاقات الإنسانية، بذلك المقدار.

اعتبر العديد من فكري القرنين السابع عشر والثامن عشر فكرة خير إنساني مشترك وهماً أرسطياً، فكلّ إنسان بالطبيعة، يسعى وراء رغباته. غير أنه إذا كان الأمر كذلك، فسيكون هناك على الأقل أسباب قوية للافتراض بأن فوضى مدمرة ومتبادلة سوف تنشأ، ما لَمْ تقيد الرغبات بنسخة من الأنانية أكثر تعقلاً. والحقّ أنه في سياق التفكير بهذه الأسس حصل مقدار كبير من التفكير في الفضائل في القرنين السابع عشر والثامن عشر. لذا كان على دايفد هيوم أن يميز بين الفضائل الطبيعية - الفضائل التي صفاتها نافعة

أو ملائمة أو كلاهما للإنسان الذي تكونت عواطفه ورغباته تكويناً عادياً - والفضائل الاصطناعية التي تكون اجتماعياً وثقافياً لمنع التعبير عن تلك العواطف والرغبات التي تخدم مصلحتنا الذاتية بطريقة مدمرة اجتماعياً. فنحن بشكل طبيعي نجد ما ينفعنا ويرضينا في كرم الآخرين، ونحن نغرس في نفوسنا ونفوس الآخرين بطريقة **اصطناعية إحتراماً لقواعد العدالة، حتّى لو لم تكن إطاعة هذه** القواعد لمصلحتنا المباشرة الفورية دائماً. غير أن السؤال: لماذا يجب علينا أن نعتبر بعض الصفات عند الآخرين مقبولة وهي ليست لمنفعتنا - وهيوم كان متأكداً أننا نفعل ذلك - ولماذا علينا أن نطيع القواعد في مناسبات لا تكون إطاعتنا لها لمصلحتنا؟

كشفت إجابات هيوم على هذه الأسئلة عن الضعف الاساسي في شرحه. وذلك لأنه حاول أن يختتم في كتابه: **رسالة** (*Treatise*) بالقول إنه لمصلحتنا البعيدة المدى أن نكون عادلين، في حين أن كلّ ما تجيزه مقدماته تمثل في نتيجة الشاب رامو (Rameau) المفيدة أنه غالباً ما يكون لمصلحتنا البعيدة المدى، وجوب أن يكون الناس عادلين بصورة عامة. وكان عليه أن يثير لدرجةٍ ما في رسالة وبقوة أكبر في كتاب **بحث** (*Enquiry*) ما دعاه عاطفة التعاطف المتصلة: وأن أجد ذلك مقبولاً، أعني القول إن صفة ما مقبولة من الآخرين، وذلك لأننا مكونون بشكل يمكننا من التعاطف الطبيعي فيما بيننا. وكانت إجابة الشاب رامو: أحياناً نفعل ذلك، وأحياناً لا نفعل، وعندما لا نفعل، لماذا يجب أن نفعل؟

أهمية استذكار على شكل اعتراضات على أطروحة هيوم تلك

الشكوك الذاتية التي وضعها ديدرو على لسان رامو لم تكن تتعلّق فقط بعدم قدرة هيوم على تجاوز افتراضات الأنانية الخاصة بالقرن الثامن عشر. فما تشير إليه هو ضعف أساسي سيصبح واضحاً عندما ندرس موقف هيوم من قوائم فضائل منافسة. فمن جهة يكتب هيوم أحياناً، كما لو أن معرفة ما هو فاضل وما هو رذيل عبارة عن مسألة تفكير بسيط، ميسر لكلّ إنسان، قال: الجملة الأخيرة التي تنطق بالشخصية والأفعال محبوبة أو بغيضة، ممدوحة أو ملومة، وتلك التي عليها علامة الشرف أو الخزي، الاستحسان أو الاستهجان، وتلك التي تعتبر الأخلاق مبدأ فعالاً يؤلّف الفضيلة أو السعادة والرذيلة أو التعاسة، أقول، إنه ممكن أن تعتمد الجملة الأخيرة على إحساسٍ أو شعور داخلي ما أوجدته الطبيعة في الجنس البشري كلّه، (Inquiry I) وهكذا، نجده عندما يذكر كيفية تحديد الصفات التي يجب إدخالها في قائمة الفضائل، يقول: الحساسية السريعة، التي هي من جهة شاملة في الجنس البشري تعطي الفيلسوف الضمانة الكافية بأنه لا يخطئ أبداً في تشكيل القائمة أو في التعرّض لأي خطر من قبيل وضع أي موضوع تأمل في غير موضعه: فما يحتاجه فقط، هو أن يدخل في قلبه للحظة ويفكر فيما إذا كان عليه أن يرغب في هذه الصفة أو تلك المنسوبة إليه واضح أننا لا نستطيع أن نخطئ بموضوع الفضائل. مع ذلك نسأل: من نكون نحن؟ وأعتقد أن هيوم أيضاً كان اعتقاده قوياً جداً، أن بعض شروح الفضائل خاطئ. فديوجينيس (Diogenes) باسكال (Pascal) وآخرون الذين دعموا ما يكره بوصفه فضائل نسكية والمساواتيون في القرن السابق جميعهم جلبوا استهجانه القاسي.

لم يتعامل هيوم مع مثل هذه الأمثلة بلغة أطروحة عامة في الأخلاق لا بُدَّ من شرحها، كلياً، بأنها الطبيعية الإنسانية ذاتها المستجيبة لظروف مختلفة، ومذهب واقعي عنيد أجبره على الاعتراف بوجود حالات لا يمكن التعامل معها بمثل ذلك. وما لَمْ يعترف به هو، أنه ضمن الحدود المفروضة من فهمه الخاص للفضائل يندر التعامل مع تلك الحالات إطلاقاً. في موقفين غير متسقين تجاهها تبناهما هيوم.

فمن جهة أكد هيوم وأصر على عدم وجود شيء يخص أحكام الفضيلة والرذيلة سوى التعبير عن مشاعر القبول وعدم القبول. لذا لا توجد معايير خارج هذه المشاعر يمكننا اللجوء إليها وتوسلها لكي نصدر أحكاماً عليها. لقد أدرك هيوم فعلياً أن ديوجينيس وباسكال اعتنقا نظريات فلسفية أدت - أو ضللت كما أعتقد - بهما للاعتقاد بوجود مثل ذلك المعيار. غير أن نظريته هو استبعدت إمكانية وجود مثل هذا المعيار. وفي ذات الوقت رغب في أن يدين بأقسى المفردات أحياناً أولئك الذين يعتنقون وجهات نظر بديلة حول الفضائل. ويمكن أن نكون قد توقعنا مثل هذه الإدانات وظواهر الشجب أن تقوم على توسل نظرات هيوم الميتافيزيقية. ففي التعبير عن تفضيلاته الأخلاقية في رسالة إلى فرانسيس هاتشيس (Francis Hutcheson) ("Letter B of Sept. 17 1739" in: Greig, 1932) كتب قائلاً: وبصورة عامة أنا أرغب أن آخذ قائمتي الخاصة بالفضائل من كتاب شيشرون (*Cicero's Office*) وليس من **الواجب الكلي للإنسان** (*Whole Duty of Man*) أما تفضيله لشيشرون على الكتاب المسيحي فقد نشأ بشكل رئيسي

على الأقل من الحقيقة المفيدة أنه كان يعتبر المعتقدات المسيحية الرئيسيّة خاطئة بشكلٍ وبدرجةٍ ليسا في معتقدات شيشرون. وقبل ذلك، وفي الرسالة ذاتِها كان هيومٌ قد هاجم كلّ نظرة غائية للطبيعة الإنسانية، وبالتالي كان رافضاً أي نوع من وجهة النظر الأرسطية. غير أنه إذا زيف بعض النظرات الميتافيزيقية ضرورياً فإن ذلك الزيف ليس كافياً لتبرير موقف هيوم الخاص من الفضائل. ومسألة هيوم الخاصة بكيفية اشتقاق، يجب من، يكون، حرمه من أي لجوء علني لفهمه لطبيعة الأشياء بغية تعويض عدم الكفاية تلك. لذا أقول، إنه بالرغم من أن هيوم قد يجد فيما اعتبره زيف الدين المسيحي أساساً لإدانة أنصار الفضائل النسكية - هيوم يدين الاتضاع بوصفه عديم الجدوى، مثلاً - فإن لجوءه الأخير لم يزد عن لجوء إلى عواطف البشر ذوي الشعور الخير، وإلى اتفاق وتعاون في المشاعر بين الدنيويين.

وهكذا انتهى الأمر باللجوء إلى حكم أو رأي شامل من قبل الإنسانية إلى أن يكون قناعاً يلبسه اللجوء إلى أولئك البسيكولوجيين والاجتماعيين الذين يشاركون في مواقف هيوم (Weltanschauung) فعواطف البعض يجب تفضيلها على عواطف آخرين. فأي الخيارات هو الحاكم؟ خيارات الذين يقبلون بثبات الملكية، أولئك الذين يعتبرون طهارة النساء فضيلة فقط، لأنها وسيلة مفيدة لضمان أن تلك الملكية لا تذهب إلا إلى الورثة الشرعيين، أو خيارات الذين يعتقدون أن مرور الزمن يضفي مشروعية على ما اكتسب بالعنف والعدوان. فما اعتبره هيوم وجهة نظر خاصة بالطبيعة الإنسانية الشاملة إنتهى لأن يكون وجهة نظر

لها علاقة بتحيزات نخبة هانوفر الحاكمة. مفلسفة هيوم الأخلاقية تفترض الولاء لنوع خاص من البنية الاجتماعية كما هي فلسفة أرسطو، لكن الولاء كان من نوعٍ أيديولوجي عالٍ.

لذا، فإن هيوم يوفر - وأنا هنا أكرر جزءاً من المحبة في الفصل الرابع - أساساً غير مرضٍ لمحاولة الزعم بوجود سلطة عقلية شاملة لما هو في الواقع أخلاق محلية لأجزاء من أوروبا الشمالية في القرن الثامن عشر. وليس بالأمر المذهل أن تكون محاولات منافسة لتحقيق الغرض ذاته قد تكاثرت. وبعضها - محاولة ديدرو مثلاً وكَنْت - سبق أن ذكرته أيضاً. وأخرى سوف ألفت النظر اليها حالياً. غير أنه قبل القيام بذلك لعلهُ من الأهمية بمكان ملاحظة سمات ثلاث لمعالجة هيوم للفضائل التي تكررت عند الفلاسفة الأخلاقيين في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

أولاها اختصت بتوصيف الفضائل الخصوصية. ففي مجتمع لا يوجد فيه مفهوم مشترك لخيرة محدد بخير الإنسان، لا يعود هناك أي مفهوم جوهري لما يجب الإسهام به لتحقيق ذلك الخير. لذا فإن فكرة الاستحقاق وفكرة الإجلال تصيران منفصلتين عن البيئة التي كانت متلائمة معها. فلم يعدّ الإجلال سوى شارة أو علامة تدلّ على المرتبة الأرستقراطية، والمرتبة ذاتها المرتبطة كما هي الآن بالملكية بشكل مأمون لا علاقة لها بالاستحقاق. فعدالة التوزيع لم يعدّ ممكناً تعريفها بمفردات المساواة (وهو مشروع رفضه هيوم نفسه) أو بمفردات ما يخوله القانون. والعدالة ليست الفضيلة الوحيدة التي يجب إعادة تعريفها.

فأي مفهوم للطهارة بوصفها فضيلة - بأي معنى يشبه المعنى التقليدي للكلمة - في عالم ليست فيه قيم أرسطية أو قيم الكتاب المقدس لا يعني شيئاً عند أنصار الثقافة السائدة. وكانت محاولة هيوم ربط الطهارة الأنثوية بالملكة الأولى فقط في سلسلة من المحاولات اليائسة الرامية إيجاد مكان لها. ولم يكن حظّ الفضائل الأخرى بأفضل، مع أنه عندما أصبحت المنفعة هي الصفة البارزة للفضيلة، ليس عند هيوم فقط مثلاً وإنما عند فرانكلين، فإن غموض وعمومية فكرة المنفعة لوثت وأفسدت أي مفهوم لعمل الخير، وبخاصة المفهوم الجديد لفضيلة الخيريّة. وفي القرن الثامن عشر حدد للخيريّة المجال الذي حدده نظام الفضائل المسيحي للإحسان. غير أنه خلافاً للإحسان صارت الخيريّة بمثابة ترخيص أو إذن لأي نوع من التدخل الاستغلالي في شؤون الآخرين.

والسمة الثانية لبحث هيوم في الفضائل، والتي تكررت في التفكير الأخير والممارسة، هي مفهوم جديد لعلاقة الفضائل بالقواعد. كنت قد أشرت سابقاً إلى درجة في الأخلاق الفردية الحديثة. فلم تعد الفضائل تتصور كما في النظام الأرسطي بأنها تلك التي لها دور ووظيفة متميزان عن القواعد أو القوانين وتقابلها، وإنما هي مجرد ميول وتصرفات لأزمة لإنتاج طاعةٍ لقواعد الأخلاق. ففضيلة العدالة كما وصفها هيوم ليست سوى ميل لإطاعة قواعد العدالة.

وكان لهيوم خلفاء كثيرون، ومن بينهم كان كَنْت ومِلْ، والكاتب المعاصر الذي ورث هذا التقليد الحديث يعرف فكرة الفضيلة بلغة

فكرة المبدأ الأخلاقي: الفضائل هي عواطف، أي مجموعات مترابطة من الميول والنزعات تنظمها رغبة من نظام أعلى، وفي هذه الحالة رغبة للتصرف انطلاقاً من المبادئ الأخلاقية الشبيهة، (Rawls 1971, p. 192). وليس من قبيل الصدفة أن نجد الكاتب نفسه يفصل التزامنا بالمبادئ وبالفضائل عن أي إعتقاد جوهري بخير الإنسان (حول هذه المسألة، أنظر الفصل 17 طلباً للمزيد).

والسمة الثالثة لمعالجة هيوم موضوع الفضائل والتي أصبحت أكثر بروزاً لاحقاً، هي التحوّل من مفهوم الفضائل بوصفها جمعاً لفضيلة واحدة بوصفها فريدة بشكل رئيسي. وكظاهرة لسانية ذلك جزء من عملية عامة فيها يجري تبسط المفردات الأخلاقية بصورة تدريجية، وجعلها متجانسة. ففي النظام الأرسطي لا تعتبر الفضيلة الأخلاقية تعبيراً من قبيل تحصيل الحاصل أو توتولوجيا، لكن الذي حدث في نهاية القرن الثامن عشر هو أنه جرى استعمال الكلمتين "أخلاقي" و"فاضل" ككلمتين مترادفتين. ولاحقاً، صارت الكلمتان، "واجب"، و"تعهد"، كأنهما قابلتان للتبادل، وكذلك الكلمتان، "مطيع"، و"فاضل". وبعدما كانت اللغة العامة للأخلاق، وحتّى في الكلام اليومي، تجسد مجموعة من التمييزات الدقيقة التي افترضت نظاماً أخلاقياً معقداً وجد نوع من الخليط (mélange) اللساني لا يمكن إلا من النزر القليل من الكلام. وفي داخل ذلك الاتجاه، لا شكّ في أنه ظهرت تمييزات لسانية جديدة من نوع اختصاصي، مثلاً: لاأخلاقي ورذيلة، وارتبطا، في القرن التاسع عشر بكلّ ما يهدد طهارة الزواج الفيكتوري - والذين يلجأون إلى خارج المنطقة الأهلية هم من المستعدين بأن يوصفوا بالأوغاد -

لذا اكتسبت في بعض الدوائر معنى جنسياً استثنائياً. وجمعية كبح الرذيلة لم يدخل في اهتمامها كبح الظلم أو الجبانة. ما تشهد عليه تلك الانعطافات والتحولات اللسانية هي الطريقة التي صارت بها المفردات الأخلاقية منفصلة عن سياق رئيسي دقيق للفهم وأتاحت لمجموعات أخلاقية متنافسة مختلفة أن تعمل لأغراضها الخاصة المختلفة. غير أن هذا المصير يخص المستقبل، عندما صارت كلمة فضيلة اسماً مفرداً وفريداً في المقام الأوّل. ومنذ البداية ارتبط ذلك التغير اللساني باتجاه أخلاقي دقيق واحد.

كنت أشرت في الفصل الثالث عشر إلى أنه عندما تُهجّر الغائية، سواء أكانت أرسطية أو مسيحية، يكون هناك بشكل دائم ميل لاستبدالها بنسخة ما من الرواقية. فالفضائل لم تعد لتمارس من أجل خير ما غير مجرد ممارسة الفضائل. والواقع هو أن الفضيلة صار يجب أن تكون غاية ذاتها، وهي مكافأتها وهي دافعها. فكان بمثابة الأمر الرئيسي لذلك الميل الرواقي الاعتقاد بوجود معيار وحيد للفضيلة، وأن التحقيق الأخلاقي يمثل ببساطة في الإذعان الكلي له. وكما تكرر في العالم القديم، وفي القرن الثاني عشر، كذلك حصل مع رواقية القرن الثامن عشر في جميع نسخها. وليس هذا بالأمر المذهل، لأن خلفية الأخلاق الرواقية، في القرن الثامن عشر تمثلت في عقيدة عن الطبيعة شبيهة بميتافيزيقيا الرواقية القديمة ومدينة لها.

صارت الطبيعة عند كتاب كثيرين مثل الله في المسيحية. فقد تصورت الطبيعة ككائن كريم سخي، فالطبيعة هي مشرع خيرنا.

وقد اضطر ديدرو الذي غالباً ما تصوّر الطبيعة على ذلك الشكل، أن يطرح مسألة كيف يمكن للطبيعة الكريمة والقوية أن تسمح بحدوث شرور في عالم خلقه وحكمه إله كلي القدرة وكريم. وبفعله ذاك كشف ديدرو بأوضح مما فعل الآخرون عن كيفية صيرورة الطبيعة ذاتها إلهاً جديداً. فالطبيعة تخلق انسجاماً، والطبيعة تنظم والطبيعة توفر لنا قاعدة الحياة. وهكذا فإن بعض المسيحيين، قابل لأن يرى ما هو حاسم لأخلاقهم بأنه يمثل في قاعدة سلوك مفادها فهم طبيعة والعيش وفقاً لها. ومن هذا نشأ مزيج خاص من الرواقية والمسيحية كان أبرز ممثليه الدكتور جونسون. في كتابات جونسون تعدل تأثير جوفينال (Juvenal) وإبيكتيتس (Epictetus) برأي جونسون المفيد أن الرواقيين نظروا إلى الطبيعة الإنسانية نظرة عالية جداً، ومع ذلك نجده في *Rambler* السادس انتهى إلى القول، إنه من تكن معرفته بالطبيعة الإنسانية قليلة، فيسعى إلى طلب السعادة بتغيير كلّ شيء، ما خلا تصرفه سوف يضيع حياته في محاولات إضافية، ويزيد من الأحزان التي أراد إزالتها. وإن رعاية الفضائل لا تؤدي لأي سعادة إضافية. وفي النتيجة أقول إنه عندما يمتدح جونسون الصبر، فإن المسافة بين مفهومه للصبر ومفهوم التقليد القروسطي له عظيمة كالمسافة بين مفهوم هيوم للعدالة ومفهوم أرسطو. فقد كانت فضيلة الصبر عند القروسطيين كما سبق لي أن باشرت مرتبطة بفضيلة الأمل، فإن تكون صبوراً معناه أن تكون مستعداً لأن تنتظر حتّى يتحقق وعد الحياة. أما، بالنسبة جونسون - على الأقل بما يختص بحياته - أن تكون صبوراً معناه أن تكون مستعداً لأن تنتظر حتّى يتحقق وعد الحياة. أما بالنسبة لجونسون - على الأقل بما

يختص بحياته - أن تكون صبوراً تعني أن تكون مستعداً للعيش من دون أمل. فالأمل استبعد إلى عالم آخر. ومن جديد أقول إن مفهوم فضيلة بعينها تحول إلى طريقة تشبه تغيراً في الفهم العام للفضائل.

يكمن الوقوع على نسخة للرواقية أكثر تفاؤلاً في كتابات آدم سميث الذي كان ربوبياً لا مسيحياً، والذي كان صريحاً بدينه الرئيسي للفلسفة الأخلاقية الرواقية. وقد رأى سميث أن الفضائل صنفان. فهنالك من جهة تلك الفضائل الثلاث التي إذا حاز عليها الإنسان تمكّنه من عرض سلوك فاضل، وبشكل كامل. فالإنسان الذي يتصرف وفقاً لقواعد الحكمة أو التعقل الكامل والعدالة الدقيقة والخيريّة الصحيحة، يمكن وصفه بأنه فاضل كامل، (*Theory of Moral Sentiments* V1. iii. 1). ولنلاحظ من جديد أن الكينونة فاضلاً يجب معادلتها مع اتّباع القواعد. وعندما وصل سميث إلى النظر في العدالة حوله إلى هجوم ضدّ الأخلاقيين القدماء بقوله، إننا لا نجد أي محاولة لتعداد خاص لقواعد العدالة. غير أنه بحسب نظرة سميث لا تكون معرفة ما هي القواعد، أكانت قواعد العدالة أو الحكمة أو الخيريّة كافيةً لتمكننا من اتّباعها، وللقيام بذلك نحتاج إلى فضيلة أخرى من نوعٍ مختلف جداً، هي الفضيلة الرواقية التي تقول بالسيطرة على النفس، التي تَمكننا من السيطرة على عواطفنا وانفعالاتنا عندما تبعدنا عما تتطلبه الفضيلة.

لذا، فإن قائمة الفضائل عند سميث ليست مثل قائمة الفضائل عند هيوم. لقد وصلنا إلى نقطة صارت عندها قوائم الفضائل غير المتسقة شائعة. ولم تكن هذه الدرجة وهذا النوع من الاختلاف

والتنوع محصورين بالفلسفة الأخلاقية. وأحد مصادر معرفة المعتقدات العامة الخاصة بالفضائل في إنجلترا على الأقل في القرنين السابع عشر والثامن عشر نلفاه في بلاطة الضريح، النصب التذكاري في الكنيسة أو في المقبرة. فلا المنشقون البروتستانت ولا الكاثوليك الروم عموماً قاموا بهذه الممارسة، ممارسة الكتابة على المدافن بطريقة منظمة في تلك الحقبة الزمنية لذا فإن ما نتعلمه من بلاطات الضرائح لا يخص سوى قسم واحد من السكان، وهو قسم لا يزال ملتزماً بالغائية المسيحية عبر ولائه الديني. غير أن هذا يجعل درجة التنوع في قوائم الفضائل الخاصة بالدفن أكثر إثارة. فهناك على سبيل المثال كتابات هيومية: نصب الكابتن كوك الذي بناه السير هوغ باليزر (Hugh Palliser) في 1780 على أرضه يتكلّم عن كوك بأنه كان حائزاً على كلّ صفة مفيدة ومحبوبة. وتوجد كتابات اكتسبت فيها كلمة أخلاقي معنى محصوراً جداً، بحيث عنى عليك لامتداح فضائل إنسان أن تمتدح أكثر من أخلاقه أو أخلاقها مثلاً، كان: قويم الأخلاق، رائع السلوك، ثابت الصداقة، مسهب في عمل الخير، ذكرت اللوحة المحتفية بذكرى السير فرانسيس لوم (Sir Francis Lumm) في سانت جيمس بيكاديلي (St. James Picadilly) في عام 1797، بطريقة توحي أن المثال الأعلى الخاص بالإنسان ذي الروح العظيمة لا يزال باقياً ولم يندثر، وتوجد كتابات مسيحية مميزة، مثل: الحب، السلام، الخير، الإيمان، الأمل، الإحسان، الاتضاع، الإخلاص، اللطف، وهي الفضائل المنسوبة إلى مارغريت ييتس (Margaret Yates) في الكنيسة نفسها، في عام 1817. علينا أن نلاحظ أن الإخلاص هو وافد جديد لقائمة الفضائل

تلك - لأسباب حللها ليونل تريلنغ (Lionel Trilling) بذكاء وبراعة في كتاب: الإخلاص والموثوقية (Sincerity and Authenticity) وأن النصب التذكاري لكوك Cook يتبع هيوم وطبعاً أرسطو في امتداحه الفضيلة العقلية الخاصة بالحكم أو الرأي العملي وأيضاً بفضائل الشخصية، في حين أن كتابة مارغريت بيتس توحي بأن القول، كوني عذراء فاضلة، حلوة ودعي من سيكون حاذقاً، هو أحد قواعد السلوك الأساسية.

ما هو واضح، وبمقدار كبير، هو أنه في الحياة اليومية كما في الفلسفة الأخلاقية، لا يكون استبدال الغائية الأرسطية أو الغائية المسيحية بتعريف للفضائل بلغة العواطف والانفعالات عانياً كثيراً بل لا يعني أبداً استبدال مجموعة من المعايير بأخرى، وإنما يعني حركة نحو وضع، أو الدخول في وضع لا تعود فيه أي معايير واضحة موجودة، ولم يكن بالأمر المفاجئ أن يشرع أنصار الفضيلة في البحث عن أساسٍ آخر للاعتقاد الإنساني وأن أشكالاً مختلفة من المذهب العقلي الأخلاقي والمذهب الحدسي الاخلاقي عادت إلى الظهور، وصاغها فلاسفة مثل كَنْت - الذي اعتبر نفسه الوريث الحديث المبرز للرواقيين - وريتشارد برايس (Richard Price) فلاسفة تميزت حركتهم نحو الأخلاق بأنها كانت حصرياً حركة قواعد، وكان ذلك واضحاً أيما وضوح، أما آدم سميث فقد سمح بوجود منطقة أخلاقية واحدة فيها لا تمدنا بالقواعد بما نحتاج قال: توجد دائماً حالات غير ثابتة فيها لا نعرف كيف نطبق القاعدة ذات الصلة، وفيها لا بُدَّ من أن ترشدنا لطافة الشعور. وقد هاجم سميث فكرة الإفتاء في قضايا الأخلاق والضمير بوصفها محاولة خاطئة

لدعم تطبيق القواعد في مثل تلك الحالات. وفي كتابات كَنْت نجد عكس ذلك، نجد أننا بلغنا نقطة عندها اختفى أي شيء سوى إطاعة القواعد تقريباً. وهكذا فإن المسائل الرئيسيّة للفلسفة الأخلاقية تجمعت حول السؤال: أنى لنا أن نعرف أي قواعد علينا اتّباعها؟ وغدت مفاهيم الفضيلة هامشية عند فيلسوف الأخلاقية كما في أخلاق المجتمع الذي يقيم فيه.

على كلّ حال هناك مصدر آخر لتلك الهامشية. فكتاب القرن الثامن عشر - على اختلافهم - الذين كتبوا عن الفضائل وعرفوا الفضائل بمفردات علاقتها بالعواطف نظروا إلى المجتمع بوصفه لا يتعدى أن يكون ساحةً فيها يسعى الأفراد إلى تأمين ما هو نافع لهم ومقبول أو سائغ. لذا، كانوا ميالين لاستبعاد أي مفهوم للمجتمع يفيد أنه متحد اجتماعي توحده رؤية مشتركة لخير الإنسان (سابقة لأي مجموع للمنافع الفردية ومستقلة عنها) وبالتالي ممارسة مشتركة للفضائل، لكنهم لم يقوموا بالاستبعاد دائماً، وكلياً. وقد كان للرواقية بشكل مميز، بعد سياسي، وكان آدم سميث على سبيل المثال جمهورياً طيلة حياته. فلم تكن الرابطة بين انشغال سميث بالفضيلة وكونه جمهورياً غريبة عن تفكيره الخاص. فالمذهب الجمهوري، في القرن الثامن عشر كان مشروع استعادة مجتمع الفضيلة، لكنه تصوّر ذلك المشروع بلغةٍ موروثةٍ من مصادر رومانية لا يونانية، وتم نقلها عبر الجمهوريات الإيطالية في القرون الوسطى. ومثل مكيافيلي الذي صاغ، بتمجيده الفضيلة المدنية وإعلائها على الفضائل المسيحية والوثنية مظهراً واحداً من مظاهر التقليد الجمهوري ليس إلا. أما الفكرة الرئيسيّة في

ذلك التقليد فهي فكرة الخير العام المقدم على مجموع الرغبات والمنافع الفردية والذي يحدد على نحوٍ مستقل. فالفضيلة في الفرد ليست إلا السماح للخير العام بأن يوفر المعيار للسلوك الفردي. فالفضائل هي تلك الميول التي تؤسس الولاء الذي لا يتزعزع. لذا فإن المذهب الجمهوري مثل الرواقية يعطي الأولوية للفضيلة وتكون الفضائل ثانوية. وكانت الرابطة بين المذهب الجمهوري في القرن الثامن عشر والرواقية في القرن الثامن عشر ضعيفة، فالعديد من الرواقيين لم يكونوا جمهوريين - الدكتور جونسون كان موالياً مخلصاً للهانوفيريين (Hanoverians) والكثير من الجمهوريين لم يكونوا رواقيين. غير أنهم يشاركون في اللغة، ويستعملون مصادر المفردات الأخلاقية ذاتها، وليس بالأمر الغريب عندما نجد أن آدم سميث شارك في الولائين.

لذلك أقول إن المذهب الجمهوري مَثّل محاولةً لاستعادة جزئية لما دعوته التقليد الكلاسيكي. غير أنه دخل العالم الحديث من دون أي سمةٍ من السمتين السلبيتين العظيمتين اللتين تتعلقان كثيراً بالارتياب وبالتقليد الكلاسيكي خلال عصر النهضة وفي أوائل الحقبة الحديثة. وكما كنت ذكرت أنا لا أتكلّم بلغةٍ أرسطية، وبالتالي لا أتحمل مسؤولية تحالف ظاهر مع نسخة مهزومة للعلم الطبيعي. فهو لم يشوه برعاية من تلك الأنظمة الاستبدادية المطلقة الموجودة في الدولة وفي الكنيسة، والتي حاولت في ذات الوقت الذي دمرت فيه الإرث القروسطي أن تكسو نفسها بلغة التقليد، مخترعةً عقائد مثل ذلك الانحراف في القرنين السادس عشر والسابع عشر، أعني عقيدة الحقّ السماوي المطلق للملوك.

عكس ذلك كان ما ورثه المذهب الجمهوري من مؤسسات جمهورية القرون الوسطى وعنصر النهضة، كان عاطفة أو شعوراً بالمساواة. وكما كسبت جيني بروكر (Gene Brucker) روح الشعب التعاونية كانت بصورة أساسية مساواتية. فأعضاء نقابة التجار والصناع، والمجتمع السياسي (Parte) أو فرقة الميليشيا (Gonfalone) افترض أن يكونوا حائزين على حقوق وامتيازات متساوية، وليتحملوا واجبات متساوية نحو المجتمع وزملائهم (Brucker 1977, p. 15). فالمساواة في الاحترام وفرت الأساس للخدمة في المجتمع التعاوني. وهذا سبب كون المفهوم الجمهوري للعدالة قد عُرف وبصورة أساسية بلغة المساواة، وبصورة ثانوية بلغة الاستحقاق، والجدارة العامة، وهي فكرة لا بُدَّ من إيجاد موقع لها، وأقول ذلك من جديد. وقد أسهمت فضيلة الصداقة الأرسطية وفضيلة محبة الجار المسيحية في القرن الثامن عشر في الفضيلة ذات المسمّى الجديد، الأخوة. وكان المفهوم الجمهوري للحرية مسيحياً، أيضاً: فالصلاة تقول عن الله: Cui Servire Est) (Regnare، وتقرأ في اللغة الإنجليزية: من نخدمه هو حرية كاملة، وما قاله المسيحيون عن الله قاله الجمهوريون عن الجمهور. وقد وجدت سلسلة من الكتاب اللاحقين كأمثال ج. ل. تالمون .J. L.) (Talmon وأشعيا برلين (Isaiah Berlin) ودانيال بيل (Daniel (Bell رأت في ذلك الالتزام الجمهوري بالفضيلة العامة مصدراً للمذهب الكلي، وللرعب ايضاً. أي ردّ على أطروحتهم سيبدو غير كافٍ، لكنني أميل للردّ بأني أرغب في أن يكون أي التزام بالفضيلة له من القوة ما يجعله قادراً على أن ينتج من نفسه مثل تلك الجهود

والمحاولات الهائلة. وأنا أرى الطرق التي بها حصل الالتزام بالفضيلة تأسيسها سياسياً - سأقول أكثر قليلاً عن ذلك في الوقت الحاضر - وليس الالتزام نفسه هو الذي أنتج بعضاً من النتائج التي يكرهونها هذا على الأقل، غير أن الواقع هو أن معظم المذهب الكلي الحديث والرعب لا علاقة له بأي إلتزام بالفضيلة. لذا فاني أعتبر أن المذهب الجمهوري في القرن الثامن عشر هو مطالب أكثر جدية بالولاء الأخلاقي مما يراه مثل هؤلاء الكتاب. لذا، يجدر زيادة استكشاف قائمته الخاصة بالأخلاق، كما تمثلت في الأندية اليعقوبية (Jacobin Clubs) .

لم تكن الحرية، والأخوة والمساواة الفضائل اليعقوبية الوحيدة. فقد كانت الوطنية والحب الأسروي مهمين: فالأعزب الثابت على عزوبته اعتبر عدواً للفضيلة. وكذلك هو الإنسان المخفق في عمل منتج مفيد أو الذي أخفق في القيام بعمل صالح. وقد عدت الأمور الآتية فضائل: اللبس البسيط، والعيش في مسكنٍ متواضع و - طبعاً - أن يكون العضو مواظباً على حضور ناديه، والقيام بالواجبات المدنية الأخرى، وأن يكون شجاعاً ومجتهداً في العمل الذي تعينه له الثورة. أما شارات الفضيلة فكانت متمثلةً في الشعر الطويل - زيارات الحلاق عدت شكلاً من أشكال الرذيلة وكذلك المبالغة في المظاهر - وحلق اللحية. إذ ارتبطت اللحى بالنظام القديم (ancien régime) (cobb 1969) لا يصعب أن نرى في ذلك إعادة تشكيل مجتمعات مؤلّفة من حرفيين وتجار ذوي وحي ديمقراطي من نوع المثال الأعلى الكلاسيكي. وفي الأندية اليعقوبية ترعرع شيء من أرسطو - وأيضاً مقدار كبير من روسو

(Rousseau) - لكن بقوة ثقافية محدودة فقط. فلماذا كان ذلك كذلك؟ إن الدرس الحقيقي المستفاد من الأندية اليعقوبية ومن سقوطها هو أنك لا تستطيع أن تعيد ابتداع أخلاق على مستوى الأمة كلها، عندما تكون اللغة ذاتها لغة الأخلاق التي تسعى إلى إعادة ابتداعها غريبة من ناحية عن الجمهور الواسع من الشعب العادي، ومن ناحية أخرى هي غريبة عن النخبة الفكرية ومحاولة فرض الأخلاق عن طريق الإرهاب والرعب - الحلّ الخاص بالسانت جست (St. Just) - هو الوسيلة اليائسة عند الذين لمحوا هذه الحقيقة، لكنهم لا يسلمون بها. (سوف أناقش لأقول، إن هذا ليس المثال الأعلى، مثال الفضيلة العامة، هو الذي يربي المذهب الكلي). ولفهم ذلك يتطلب الحصول على مفتاح أساسي لفك لغز ورطة أولئك المناصرين لتقليد الفضائل القديم - بعضهم لا يعرف أكثر مما هم عليه - الذين سعوا إلى إعادة تأسيس الفضائل. لننظر باختصار في اثنين منهم، وليام كوبيت (William Cobbett) وجين أوستن.

كوبيت - رجل إنجلترا القديمة وأول رجل في إنجلترا الجديدة، كما وصفه ماركس - قام بجملةٍ لتغيير المجتمع ككل، أما جين أوستن فقد حاولت أن تجد بلاداً لممارسة الفضائل فيها. نظر كوبيت إلى الوراء، إلى إنجلترا طفولته، وراءها إلى إنجلترا التي كانت قبل التسوية الأوليغاركية في عام 1688، وأبعد من ذلك إلى إنجلترا قبل حركة الإصلاح الديني، معتبراً كلّ مرحلةٍ بمثابة انحدار نحو يومه. ومثل جيفرسون أعتقد كوبيت أن المزارع العامل الصغير هو النموذج الاجتماعي للإنسان الفاضل. إذا كان

العاملون في الأرض ليسوا، وبكلام عام، هم الأكثر فضيلةً والأسعد في الإنسانية، فلا بُدَّ من أن يكون هناك شيء في المجتمع يعمل على معاكسة عمليات الطبيعة *Political Register* xxxix, 5 May 1821) فالطبيعة تجبر المزارع ليكون حكيماً، وعملياً: فطبيعة وصفة جميع الموجودات الحية يعرفها أولاد الريف أفضل مما يعرفها الفلاسفة. فهو يعني مالتوس (Malthus) وآدم سميث صاحب كتاب: **ثروة الأمم** (*The Wealth of Nations*) إذا صار هذا الكتاب يقرأ في ضوء عقيدة ريكاردو (Ricardo) الذي إليه يشير. أما الفضائل التي امتدحها كوبيت فهي: عدم الحسد، وحبّ الحرية، والمواظبة، والكد في العمل، والوطنية، والاستقامة والعدالة. أما الأمر العامل في المجتمع، والذي يعاكس الميل نحو خلق مجتمع فاضل وسعيد فهو الجشع (Pleonexia) بالرغم من أن هذه لم تكن كلمة كوبيت) على صورة الشرّ، الذي لا يشبع ((Usury) كلمة كوبيت) الذي يصبه على المجتمع الاقتصاد الفردي والسوق، والذي فيه تحولت الأرض، والعمل والمال نفسه إلى سلع. ولأن كوبيت نظر إلى الوراء عبر الانقسام في التاريخ الإنساني في الماضي وقبل المذهب الفردي وقوة الأسواق، وقبل ما دعاه كارل بولانيي (Karl Polanyi) التحوّل العظيم، اعتبر ماركس كوبيت ذا أهمية خاصة في التاريخ الإنجليزي.

عكس ذلك ما قالته جين أوستن وهو أن المنطقة الاجتماعية التي تمارس فيها الفضائل قادرة على الاستمرار ولا يعني هذا أنها لم تكن عارفةً بالوقائع الاقتصادية التي شكا منها كوبيت. فنحن نعرف في جميع رواياتها مصدر مال الشخصيات الرئيسيّة، فنحن

نرى مقداراً كبيراً من الاقتصاد الفردي من الجشع (Phonexia) وهو الأمر الرئيسي في رؤية كوبيت. وهكذا كانت حتّى إنَّ دايفد ديتشيس (David Daiches) وصفها بقوله، إنها ماركسية قبل ماركس. فبطلات رواياتها لو عشن كن سيسعين في طلب الأمان الاقتصادي. غير أن هذا لم يكن بسبب تهديد العالم الاقتصادي الخارجي فقط، وإنما لأن غاية (Telos) بطلاتها تمثلت في حياة في نوع خاص من الزواج ونوع خاص من المنزل يكون فيه هذا الزواج هو المحدد. فرواياتها كانت بمثابة نقد أخلاقي للوالدين وللأوصياء وكذلك الرومنطيقيين الشبان. وذلك لأن الوالدين والأوصياء السيئين - مثل السخيفة البلهاء السيدة بينيت (Mrs. Bennet) والسيد بينيت العديم الشعور بالمسؤولية - هو مصير الشبان والشابات الرومنطيقيين إذا لم يتعلموا في طريقهم إلى الزواج. غير أن السؤال: لم الزواج له تلك الأهمية؟

فقد تبين أخيراً أنه في القرن الثامن عشر، وعندما انتقل الإنتاج إلى خارج المنزل، لم تعد النساء يعملن عملاً مختلفاً بنوعه أو علاقته عن عمل الرجال، لكنهن كن صنفين: مجموعة مؤلّفة من نساء لا يعملن ليملأن يومهن، وكان لا بُدَّ من ابتداع ما يشغلهن - تطريز بالإبرة، وقراءة روايات سيئة وتنظيم مناسبات للثرثرة، وكل ذلك كان يعتبره الرجال والنساء أعمالاً، نسوية بصورة جوهرية - ومجموعة كبيرة حكمت عليها الظروف للعمل الشاق في الخدمة المحلية أو في المطاحن أو المعامل أو في البغاء. وعندما دخل الإنتاج إلى المنزل تحولت الأخت العزباء أو العمة أو الخالة العزباء إلى عضو نافع وذي قيمة في المنزل، فلم يكن غريباً أن

تقوم الغزّالة بالغزل. وليس إلا في بداية القرن الثامن عشر صار ذات التعبير سيئ السمعة، وعندئذ فقط صار على المرأة التي لا تتزوج أن تخشى القذف في عمل شاق حقير بوصف حظها البارز. لذا فإن رفض الزواج السيئ اعتبر شجاعة كبرى، وفعلاً كان رئيسياً في حبكة رواية: **متنزه مانسفيلد** (*Mansfield Park*) أما العاطفة الرئيسيّة التي تقع في أساس روايات جين أوستن فقد وصفها د. و. هاردينغ (D. W. Harding) بقوله: الكراهية المنظمة لموقف المجتمع من النساء اللامتزوجات: لقد تمتعت ابنتها بدرجةٍ من الشعبية غير مألوفة لامرأة لم تكن شابة، أو جميلة، أو غنية، وغير متزوجة. فقد وجدت الآنسة بيتس (Bates) في أسوأ حالة في العالم لنيلها الكثير من الاستحسان الشعبي، وهي لم تتمتع بتفوق عقلي لتعوض عن نفسها أو لتخيف من يمكن أن يكرهها وتفرض عليه الاحترام الخارجي. فقد قضت شبابها من دون امتياز، وكرست حياتها المتوسطة في العناية بأم ضعيفة مقعدة ومحاولة تحصيل دخلٍ صغير، وأن يستمرّ بقدر ما يمكن. ومع ذلك كانت امرأة سعيدة ولا يذكر أحد اسمها إلا بالخير. فقد كان الفضل في ذلك عائداً لإرادتها الطيبة وغير الاعتيادية وقناعتها ورضاها، فهما اللذان أحدثا تلك الأعاجيب. تلاحظ أن الآنسة بيتس كانت محبوبة بصورة حصرية لأنها كان صالحة بصورة حصرية. والمألوف هو أنه إذا لم تكن غنياً، أو جميلاً، أو شاباً، أو شابة أو متزوجاً فانك لا تنال الاحترام الخارجي إلا باستعمالك تفوقك العقلي لإخافة الذين إذا لم تخفهم سيحتقرونك. وهذا ما فعلته جين أوستن، كما يمكنك أن تخمن.

عندما تتكلّم جين أوستن عن السعادة فهي تفعل ذلك بوصفها أرسطية. وقد أعتقد جيلبرت رايل (Gilbert Ryle) أن مذهبها الأرسطي - الذي حسبه المفتاح لمزاج رواياتها الأخلاقي - قد يكون مستمداً من قراءة لشافستبوري. أما س. س. لويس (C. S. Lewis) وبانصاف مكافئ، فرآها كاتبة مسيحية بصورة جوهرية. فذلك الجمع بين الفكر الرئيسي المسيحي والأرسطي في سياق محدد هو الذي جعل جين أوستن الصوت الخيالي المؤثر والعظيم الخاص بتقليد الفضائل الفكري. وممارسة الفضائل، الذي حاولت تحديده. لذا هي ابتعدت عن قوائم الفضائل المتنافسة في القرن الثامن عشر، واستعادت النظرة الغائية. فبطلاتها سعيّن وراء الخير عبر خيرهن في الزواج. فكأنْ لا بُدَّ للمنازل المقيدة في هايبوري (Highbury) ومانسفيلد (Mansfield) من أن تكون بدائل لدولة المدينة اليونانية والمملكة القروسطية.

لذلك، فإن الكثير مما قدمته عن الفضائل والرذائل هو تقليدي بشكل شامل. فقد امتدحت أن يكون الإنسان مقبولاً واجتماعياً كما فعل أرسطو، بالرغم من أنها أضفت قيمةً أكبر - في رسائلها وأيضاً في رواياتها - على فضيلة اللطف التي تتطلب احتراماً محباً حقيقياً للآخرين، وليس فقط إعطاء انطباع عن ذلك الاحترام للآخرين مجسد في السلوك. فهي مسيحية لذلك هي ترتاب بالانسجام الذي يخفي افتقاراً للطف حقيقي، وهي تمتدح الذكاء العملي بالطريقة الأرسطية والاتضاع بالطريقة المسيحية. غير أنها لم تعد إنتاج التقليد أبداً، فقد مددته ووسعته باستمرار وبتمديده وتوسيعه كان لها ثلاثة انشغالات رئيسيّة.

أما الأوّل فكنت قد ذكرته. فقد انشغلت بطريقة جديدة بظواهر تزييف الفضائل - وكان لا بُدَّ لها من أن تكون كذلك استناداً للمناخ الأخلاقي في زمانها. فالأخلاق في كتابات جين أوستن ليست مجرد كبح للعواطف والانفعالات وتنظيمها، بالرغم من أنها بدت كذلك لأمثال ماريان داشوود (Marianne Dashwood) الذين قالوا بعاطفةٍ مسيطرة حاكمة والذين جعلوا العقل خادماً للعواطف، بطريقة لا هيومية.

الأحرى القول، إن الأخلاق غرضها تهذيب العواطف، لكن المظهر الخارجي للأخلاق قد يخفي دائماً العواطف غير المهذبة. وما معاكسة ماريان داشوود إلا معاكسة ضحية، في حين أن اللياقة الظاهرية عند هنري وماري كروفورد (Henry and Mary Crawford)، مع أناقتهما وجاذبيتهما اللتين تخفيان العواطف غير المهذبة أخلاقياً، قابلة لأن تجعل آخرين من ضحاياها وكذلك أصحابها أيضاً. فهنري كروفورد له مظاهر كاذبة، وبامتياز (par excellence) فهو يتباهى بقدرته على لعب أدوار، في أحد الأحاديث أوضح أنه يعتبر الكينونة كاهناً ماثلةً في التمظهر بالكينونة كاهناً. فالذات انحلت لتصير عرضاً للذات، وما صار في عالم غوفمان الاجتماعي الصورة للذات ظلّ، في عالم جين أوستن علامة من علامات الرذائل.

ويشبه انشغال جين أوستن بما هو زائف الموقع الرئيسي الذي عينته للمعرفة الذاتية، بالمعرفة الذاتية المسيحية لا السقراطية هي التي لا يمكن تحقيقها إلا عبر نوعٍ من الندامة أو التوبة. ففي أربع

أو ست روايات كبرى من رواياتها، هناك مشهد اعتراف يكون فيه الشخص الذي يعترف له البطل أو البطلة هو البطل نفسه أو البطلة نفسها. فإلى هذه اللحظة لم أعرف نفسي أبداً قالت إليزابيت بينيت. فقالت إيما (Emma) كيف يمكن فهم ظواهر الخداع التي مارستها على نفسها، وعاشت في ظلها! فمعرفة الذات عند جين أوستن فضيلة عقلانية وأخلاقية، وهي ذات علاقة وثيقة بفضيلة أخرى اعتبرتها جين أوستن رئيسيّة وهي جديدة بالنسبة لقائمة الفضائل.

عندما قابل كيركيغارد (Kierkegaard) طريقة الحياة الأخلاقية وطريقة الحياة الاستطيقية في كتاب: **إما-أو** (*Enten-Eller*)، قال إن الحياة الاستطيقية هي الحياة التي تنحل فيها إلى سلسلة من المراحل المنفصلة، فلا تعود ترى الحياة الإنسانية فيها. عكس ذلك هي الحياة الأخلاقية إذ فيها توحد الالتزامات والمسؤوليات نحو المستقبل الناشئة من الأحداث المتعاقبة الماضية والتي تكون فيها الواجبات مفهومة والديون مفترضة، الحاضر مع الماضي والمستقبل بشكل يجعل الحياة الإنسانية وحدة. أما الوحدة التي يشير إليها كيركيغارد فكانت تلك الوحدة القصصية التي كنت قد عينت موقعها الرئيسي في حياة الفضائل في الفصل السابق. وقبل ذلك كتبت جين أوستن قائلةً إن الوحدة لم يعدّ ممكناً النظر إليها كمجرد افتراض لحياة فاضلة أو بيئة لها. فلا بدّ من إعادة التأكيد عليها باستمرار، وهذا التأكيد المتجدد، بالفعل لا بالكلام، هو الفضيلة التي ندعوها جين أوستن الثبات. وفكرة الثبات ذات أهمية حاسمة في روايتين على الأقل هما: **منتزه مانسفيلد** (*Mansfield Park*) **ومعتقد** (*Persuasion*)، وفي كلّ واحدة منها كانت تمثل

الفضيلة الرئيسيّة للبطلة. والثبات الذي جعل جين أوستن آن إليوت (Anne Elliot) تناقشه بإقناع في الرواية الثانية هو الفضيلة التي تمارسها النساء أكثر من الرجال. ومن دون فضيلة الثبات تفقد جميع الفضائل الأخرى هدفها بدرجة من الدرجات. وفضيلة الثبات تتعزز بفضيلة الصبر المسيحية وتعزز هذه الفضيلة، لكنّها ليست الصبر تماماً مثل الصبر الذي يتعزز بفضيلة الشجاعة الأرسطية ويعززها ولا يكون الشجاعة نفسها. ومثلما يتضمن الصبر معرفةً بطبيعة العالم من نوع لا تتطلبه الشجاعة بالضرورة كذلك يتطلب الثبات معرفةً بنوعٍ خاص من التهديد لسلامة الشخصية في العالم الاجتماعي الحديث، وهي معرفة لا يتطلبها الصبر بالضرورة.

وليس من قبيل المصادفة أن تكون بطلتان أظهرتا ثباتاً بشكل بارز كانتا أقل فتنة من بطلات جين أوستن الأخرى، وأن إحداهما، وهي فاني برايس (Fanny Price) لم يجدها العديد من النقاد ذات جاذبية إيجابية. غير أن افتقار فاني للفتنة كان مسألة حاسمة لمفاهيم جين أوستن. وذلك لأن الفتنة هي الصفة الحديثة المميزة التي يستعملها الذين يفتقرون واللواتي يفتقرن لمحاكاة الفضائل لكي ينسجموا في المواقف الخاصة بالحياة الاجتماعية الحديثة. وقد عرف كامو (Camus) الفتنة بقوله إنها تلك الصفة التي تحدّث الجواب، نعم، قبل أن يطرح سؤال. وإن فتنة امرأة إليزابيت بينيت أو مثل إيما قد تضللنا، بالرغم من جاذبيتها الحقيقية، عندما نحكم على شخصيتها. أما فاني (Fanny) فلم يكن لها فتنة، ولم تملك سوى الفضائل الحقيقية، لحمايتها، وعند ما لَمْ تطع حارسها السير توماس برترام (Sir Thomas Bertram) ورفضت الزواج من هنري

كروفورد فلم يكن ذلك إلا عملاً بما يتطلبه الثبات. وبرفضها وضعت خطر خسارة روحها أمام مكافأة ربح ما هو العالم كلّه بالنسبة إليها. فهي سعت وراء الفضيلة طلباً لنوعٍ من السعادة وليس لفائدتها. ورفضت جين أوستن عن طريق فاني برايس تلك القوائم البديلة الخاصة بالفضائل التي نجدها عند دايفد هيوم أو بنيامين فرانكلين.

تطابق وجهة نظر جين أوستن الأخلاقية الشكل القصصي لرواياتها. فشكل رواياتها شكل كوميديات ساخرة. فجين أوستن كتبت كوميديات لا تراجيديات لذات السبب الذي كان وراء كتابات دانتي (Dante) فهي كانت مسيحية ورأت غاية (Telos) الحياة الإنسانية متضمنةً في صورتها اليومية. وتمثل سخريتها في طريقة جعلها شخصياتها وقرائها يرون ويقولون أكثر مما قصدوا، فيعمدون هم ونحن إلى إصلاح نفوسنا. فالفضائل والأذى والشرور التي ستتغلب عليها الفضائل وحدها توفر البنية للحياة التي يمكن أن تتحقق فيها الغاية وللحكاية التي تتكشف فيها قصة مثل تلك الحياة. ومن جديد ظهر أن أي شرح محدد للفضائل يفترض شرحاً محدداً مكافئاً لبنية الحياة الإنسانية القصصية ووحدتها، والعكس بالعكس (Vice Versa) كانت جين أوستن بشكل حاسم - مع كوبيت وجاكوبنز (Jacobins) الممثلة الكبيرة الأخيرة لتقليد الفضائل الكلاسيكي. وقد سهل على الأجيال اللاحقة أن لا تفهم أهميتها كأخلاقية، لأنها كانت كاتبة روايات في نظرها ليس إلا. وغالباً ما بدت لتلك الأجيال لا مجرد كاتبة رواية فقط، وإنما ككاتبة رواية مهتمة بعالمٍ اجتماعيٍ محدود جداً. فما لم تلاحظه

تلك الأجيال، وما كان يجب أن يعلمنا أن نلاحظ ذلك التجاور بين رؤاها ورؤى كوبيت واليعقابة هو أن حياة الفضائل في زمانها وبعده منحت فضاء مقيداً ثقافياً واجتماعياً. ففي معظم الحياة العامة ومعظم العالم الخاص استبدلت الفضائل الكلاسيكية والقروسطية ببدائل هزيلة منحتها الأخلاق الحديثة. طبعاً عندما أقول إن جين أوستن هي بشكل حاسم الممثل الأخير للتقليد الكلاسيكي، فإني لا أعني إنكار أن يكون لها أي نسل. فذلك كيبلينغ (Kipling) جعل في قصة قصيرة نادراً ما تقرأ بمقدار كبير من البصيرة، إحدى شخصياته تقول إنها كانت أماً - والأفضل لو قال جدّة - لهنري جيمس. غير أن جيمس كتب عن عالمٍ كان جوهر الأخلاق فيه محيراً بشكل متزايد - وإن سير رواياتِ جيمس تشهد على هذا. وظاهرة التحيز تلك غيرت صفة الحياة الخاصة والعامة. وما إنتهت إليه في الحياة العامة بصورة خاصة توقف على مصير مفهوم فضيلة واحدة، ألا وهي العدالة. لذلك أتحول الآن إلى ما حدث لمفهومنا الخاص بالعدالة.

الفصل السابع عشر

العدالة كفضيلة

مفاهيم متغيرة

عندما امتدح أرسطو العدالة بوصفها الفضيلة الأولى للحياة السياسية فعل ذلك بطريقة تفيد أن المجتمع الذي يفتقر إلى اتفاق عملي حول مفهوم للعدالة لا بُدَّ من أن يفتقر أيضاً للأساس الضروري للمجتمع السياسي. لذا فإن الافتقار إلى مثل هذا الأساس لا بُدَّ من أن يفتقر أيضاً للأساس الضروري للمجتمع السياسي. لذا فإن الافتقار إلى مثل هذا الأساس لا بُدَّ من أن يهدد مجتمعنا. وذلك لأن حاصل ذلك التاريخ، والذي كنت قد رسمت بعض مظاهره في الفصل السابق، لم يقتصر على عجزه عن الموافقة على قائمة الفضائل، وأهم من ذلك على عجزٍ أهم عن الاتفاق على الأهمية النسبية لمفاهيم الفضيلة في نظام أخلاقي يكون فيه لفكرتي الحقوق والمنفعة موقفان رئيسان أيضاً. فقد كان عجزاً أيضاً الموافقة على محتوى وصفة فضائل محددة، وذلك لأن الفضيلة تفهم الآن بشكل عام بأنها ميل أو شعور يولد فينا طاعةً لقواعد ذات الصلة، وهو

بشكل دائم شرط ضروري للاتفاق المسبق على القواعد، وهو شيء عجزت ثقافتنا الفردية عن تأمينه، كما كنت قد أكدت في الجزء السابق من هذا الكتاب. ولا مكان ملحوظ فيه كذلك، ولا مكان تبدو فيه النتائج مهددة أكثر منها في قضية العدالة. فهي تحلل الحياة اليومية، فلا يمكن للنزاعات الجدلية أن تحلها حلاً عقلياً. فلنفكر في نزاع جدلي واحد هو مستوطن في سياسة الولايات المتحدة اليوم - وأنا أقدمه على صورة جدل بين شخصيتين من النمط المثالي تدعيان، A وB، بطريقة غير خيالية.

A، الذي قد يكون مالكاً لمخزن أو يكون ضابط شرطة أو عامل بناء، كافح لكي يوفر ما يكفي من كسبه لكي يشتري بيتاً صغيراً، وليرسل أولاده إلى الكلية المحلية، وليدفع لنوع معين من العناية الطبّية بوالديه. نراه يجد الآن أن جميع مشاريعه تهددت بزيادة الضرائب. فاعتبر أن هذا التهديد لمشاريعه ظلم، وطالب بحقّه فيما كسب ولا يحق لأحدٍ أن ينتزع منه ما اكتسبه بطريقة مشروعة وأن له حقّاً شرعياً في ذلك. فعزم على التصويت للمرشحين للمراكز السياسية الذين سيدافعون عن ممتلكاته، ومشاريعه وعن مفهوم العدالة.

B، الذي قد يكون عضواً في إحدى المهن الليبرالية، أو عاملاً اجتماعياً، أو إنساناً ورث ثروة، وهو متأثر بعشوائية عدم المساواة في توزيع الثروة، والدخل والفرص. وهو متأثر أكثر بعدم قدرة الفقراء والمحرومين على فعل شيء لتغيير أحوالهم نتيجة لعدم المساواة في توزيع السلطة. وهو يعتبر هذه الأنماط من عدم

المساواة ظالمة وتولد المزيد من الظلم دائماً. وبصورة عامة هو يعتقد أن كلّ المساواة يحتاج لتسويغ، وأن التسويغ الوحيد الممكن يكون في تحسين حالة الفقراء والمحرومين - مثلاً، عبر تعزيز النمو الاقتصادي. ويخلص إلى نتيجة مفادها أنه في الظروف الحالية تكون الضريبة المعاد توزيعها التي ستمول الخدمات الاجتماعية هي ما تتطلبه العدالة. لذا عزم على التصويت للمرشحين للمراكز السياسية الذين سيدافعون عن الضريبة المعاد توزيعها ومفهوم العدالة.

واضح أنه، في الظروف الواقعية لنظامنا الاجتماعي والسياسي، سوف يختلف A وB حول السياسة والسياسيين. غير أن السؤال: هل يجب أن يختلفا مثل ذلك الاختلاف؟ ويبدو الجواب أنه في أنماط معينة من الأحوال الاقتصادية، لا حاجة لاختلافهما أن يتجلى على مستوى النزاع السياسي. فلو أن A وB كانا ينتميان إلى مجتمع تسمح مصادره الاقتصادية بتنفيذ مشاريع خطط حياة A الخاصة، فقد يصوت A وB، أحياناً للسياسيين أنفسهم وللسياسات نفسها. والحقّ يقال، قد يحولان إلى شخص واحد أحياناً. غير أنه إذا حدث أن الظروف الاقتصادية هي بشكل يقتضي إما وجوب التضحية بمشاريع A لـ B أو العكس (Vice Versa) عندئذ يصبح واضحاً أن وجهتي نظر A و B الخاصتين بالعدالة ليستا متناقضتين فحسب، وإنما تحدثان أفكاراً لا يمكن مقارنتها مع أفكار الطرف المخاصم.

يصعب تحديد التناقض المنطقي فـ A يعتقد أن مبادئ الكسب والأهلية تضع حدوداً لإمكانيات إعادة التوزيع. فإذا كان ناتج

تطبيق مبادئ الكسب العادل والأهلية العادلة لامساواة جسيمة، فإن التسامح مع مثل هذه اللامساواة سيكون ثمناً لا بد من دفعه للعدالة. أما B فيعتقد أن مبادئ التوزيع العادل تضع حدوداً للكسب وللأهلية المشروعتين. فإذا كان ناتج تطبيق مبادئ التوزيع العادل هو التدخل - عن طريق الضريبة أو وسائل مثل ملكية مقاطعة بارزة - بما اعتبر إلى الآن في هذا النظام الاجتماعي كسباً مشروعاً وأهلية مشروعة، فإن التسامح مع هذا التدخل هو ثمن لا بُدَّ من دفعه للعدالة. ويمكننا أن نذكر سريعاً الملاحظة الآتية - وهي ستكون مهمة لاحقاً - والمفيدة أنه في حالتي مبدأ A وB يكون دفع ثمن تلقي العدالة من قبل شخص واحد أو مجموعة من الأشخاص فالحصول على العدالة يدفع ثمنه شخص آخر دائماً. لذا فإن مجموعات اجتماعية محددة تحديدات مختلفة لها مصلحة في قبول أحد المبادئ ورفض الآخر. وليس أي مبدأ منهما حيادياً اجتماعياً أو سياسياً.

وعلاوة على ذلك أقول، ليست المسألة ماثلةً في تقديم A وB مبادئ تنتج عملية متناقضة هكذا ببساطة. فنوع التصوّر الذي صاغ به كلّ واحد ادعاءه مختلف عن تصوّر الآخر لدرجة صارت عندها مسألة الحلّ العقلاني للنزاع بينهما تطرح صعوبات. وذلك، لأن A طمح أن يقيم فكرة العدالة على شرح ما، لما الشخص مؤهل له، وكيف هو مؤهل استناداً إلى ما اكتسبه وكسبه، بينما طمح B أن يقيم فكرة العدالة على شرح ما تساوي مطالب كلّ شخص من حيث الحاجات الأساسية ووسائل تحقيق مثل تلك الحاجات. ففي مواجهة قطعة ما من الملكية أو المصدر، نجد A ميالاً للزعم بأنها ملكه بحقّ، لأنه يملكها - فقد اكتسبها بطريقة مشروعة، فهو

الذي يستحقها، لكن B سيكون ميالاً للزعم أنها يجب أن تكون لأشخاص آخرين بحقّ، لأنهم يحتاجونها أكثر من سواهم، وإن لم يحصلوا عليها فسوف لا تكون حاجاتهم الأساسية قد تحققت غير أن ثقافتنا التعددية لا تملك طريقة للموازنة، ولا معياراً للبت بين زعيمين مشادين، أحدهما على أهلية مشروعة والثاني المقابل له على الحاجة. والحقّ يقال، إن هذين الزعمين لا يمكن مقارنتهما، كما ذكرت كما إنَّ استعارة، موازنة، المطالب الأخلاقية مضللة وليست ملائمة فقط.

وبالضبط، في هذه النقطة أقامت الفلسفة الأخلاقية التحليلية الحديثة مطالبها المهمة. فهي طمحت لأن توفر مبادئ عقلية يمكن أن تلجأ اليها وتتوسلها الأطراف المتنازعة والتي لها مصالح متضاربة. والمحاولتان المميزتان واللتان نفذتا هذا المشروع لهما صلة خاصة بالنقاش بين A وB. وذلك، لأن شرح روبرت نوزيك (Robert Nozick) للعدالة (1974) هو على الأقل بدرجة كبيرة صياغة عقلية للعناصر الرئيسيّة في موقف A، في حين أن شرح جون راولز (John Rawls) (1971) هو، وبالطريقة نفسها صياغة عقلية للعناصر الرئيسيّة في موقف B. لذا أقول إذا كانت الأفكار الفلسفية التي يطرحها علينا راولز أو نوزيك كانت فارضة نفسها عقلياً، فإن النقاش بين A وB سوف يبت به بطريقة أو أخرى، وتوصيفي للنزاع الجدلي سيكون خاطئاً نتيجة لذلك.

أبدأ بشرح راولز. يقول راولز مناقشاً إن مبادئ العدالة هي تلك المبادئ التي يختارها إنسان عاقل موجود خلف حجاب من

الجهل، (ص 136) بحيث لا يعرف المكانة التي سوف يحتلها في المجتمع - أي، ما ستكون طبقته أو مرتبته الاجتماعية، وما هي المواهب والقدرة اللتان سيحوز عليهما، وما سيكون مفهومه للخير أو أهدافه في الحياة، وما هو مزاجه، وفي أي نوع من النظام الاقتصادي، السياسي الثقافي أو الاجتماعي سوف يقيم. ويقول راولز إن أي إنسان عاقل موجود في ذلك الوضع سوف يعرف التوزيع العادل للسلع، في أي نظام اجتماعي بلغة مبدأين وقاعدة لتعيين الأولويات عندما يتعارض المبدآن.

المبدأ الأوّل ينصّ على ما يأتي: كلّ شخص يحبّ أن يحصل على حقٍ متساوٍ في نظام الحريات الأساسية الكلي الواسع، متلائم مع نظام حرية شبيهة، للجميع، وينص **المبدأ الثاني** على أن عدم المساواة الاجتماعية وعدم المساواة الاقتصادية يجب تنظيمهما بحيث يكونان (أ) للمصلحة القصوى للأضعف، وباتساق مع مبدأ المدخرات المشتركة [مبدأ المدخرات المشتركة يوفر لاستثمار منصف لمصلحة أجيال المستقبل]، (ب) وتتعلّق بمراكز وأطراف مفتوحة للجميع تحت شروط المساواة العادلة بالفرص، (ص 322). وللمبدأ الأوّل أولوية على المبدأ الثاني، والحرية لا تقيد إلا من أجل الحرية. ويكون للعدالة بصورة عامة أولوية على المردود الإنتاجي. وهكذا وصل راولز إلى مفهوم العام، وهو: جميع الخيرات الاجتماعية الأولية - الحرية والفرصة، الدخل والثروة، وأسس احترام الذات - يجب توزيعها بالتساوي إلا إذا كان التوزيع غير المتساوي لأي من هذه الخيرات أو لكلها هو لمنفعة الأقل كفاءات، (ص 303).

ركز العديد من نقاد راولز انتباههم على الطرق التي بها استمدّ مبادئ العدالة من بيان الوضع الأصلي للإنسان العاقل الموجود خلف حجابٍ من الجهل، وقد وضع مثل هؤلاء النقاد عدداً من نقاط العقوبة والشديدة الأثر لكنّي لن أذكرها، ولو كان ذلك فقط لأني لا أعتبر فقط أن الإنسان العاقل في مثل ذلك الوضع المشابه لحجاب الجهل سوف يختار بعضاً من مثل تلك المبادئ، مبادئ العدالة كما زعم راولز، ولكن أيضاً لأن من يختار مثل تلك المبادئ هو إنسان عاقل فقط. ولاحقاً ستكون هذه النقطة مهمة في نقاشي. أما الآن فسأضعها جانباً لكي أتحول إلى توصيف وجهة نظر نوزيك.

يزعم نوزيك أنه إذا كان العالم كلّه عدالة، (ص 151)، فإن البشر الوحيدين المخولين أن يملكوا شيئاً، أي أن يأخذوه للاستعمال كما يرغبون وكما يرغبون وحدهم، سيكونون أولئك الذين اكتسبوا بعدلٍ ما ملكوه بفضل فعل اكتساب أصلي عادل وأولئك الذين اكتسبوا ما ملكوه عن طريق فعل تنازلٍ من قبل شخص آخر كان قد اكتسبه إما بفعل كسب أصلي عادل أو عن طريق فعل تنازل عادل. وهكذا بكلمات أخرى يكون الجواب المسوغ على السؤال: لماذا يحقّ لك أن تستعمل صدفة المحارة كما ترغب؟ إما بالقول لقد التقطتها على شاطئ البحر حيث لا تخص أحداً، وحيث بقي الكثير لكلّ إنسان آخر (وهو فعل اكتساب أصلي عادل) أو التقطها إنسان ما على الشاطئ وباعها أو أعطاها بحرية لإنسان آخر (سلسلة من أفعال التنازل العادلة). ينتج من نظرة نوزيك، كما ذكر مباشرة هو نفسه: أن المبدأ الكامل لعدالة التوزيع يفيد، وببساطة أن التوزيع يكون عادلاً إذا كان كلّ إنسان مخولاً أن يملك أملاكه عند التوزيع، (ص 153).

وقد اشتقّ نوزيك هذه النتائج من مقدمات تتعلّق بالحقوق الخاصة بكلّ فرد والتي هي غير قابلة للتحويل، ولكنه لم يقدم براهين على تلك المقدمات وكما في حالة راولز، أنا لا أريد أن أتعارك مع اشتقاق نوزيك لمبادئه من مقدماته، لكنّي من جديد أريد التأكيد بدلاً من ذلك على أنه فقط من مثل تلك المقدمات يمكن اشتقاق مثل تلك المبادئ اشتقاقاً عقلياً. ما أعنيه هو أنه في حالة شرح نوزيك للعدالة وحالة شرح راولز للعدالة، لا تتعلّق المسائل التي أريد أن أطرحها باتساق البنية الداخلية لحجبها. والواقع هو أن حجتي تتطلب أن لا يكون شرحاهما مفتقرين لمثل ذلك الاتساق.

فما أريد أن أبرهن عليه ثلاثة: الأمر الأوّل هو أن عدم انسجام شرحي راولز ونوزيك يعكس فعلياً وجوهرياً عدم انسجام وضع A مع وضع B، وأنه إلى ذلك الحدّ وبذلك المقدار على الأقل، صاغ راولز ونوزيك بنجاح على مستوى الفلسفة الأخلاقية عدم الاتفاق بين مواطنين عاديين غير متفلسفين مثل A وB وأن راولز ونوزيك أعادا إنتاج أيضاً نمط عدم الانسجام وعدم إمكانية المقارنة ذاته على مستوى النقاش الفلسفي مما جعل جدل A وB غير ممكن حسمه على مستوى النزاع الاجتماعي، وثانياً، هناك عنصر في موقفّي A وB لم يلتقطه شرح راولز ولا شرح نوزيك، وهو عنصر من بقايا التقليد الكلاسيكي القديم الذي كانت الفضائل فيه ذات قيمة رئيسيّة وعندما نفكر في هاتين النقطتين تنشأ نقطة ثالثة: أعني أنه في الجمع بينهما نحصل على مفتاح مهم للافتراضات الاجتماعية التي يتشارك بها بمقدار ما كلٌّ من راولز ونوزيك.

الأولوية عند راولز تمثلت في مبدأ المساواة في الحاجات. فكان مفهومه لقطاع المجتمع الأسوأ حالاً يشمل أولئك الذين حاجاتهم خطيرة نسبة إلى دخلهم، وثروتهم وسلع أخرى. أما عند نوزيك فالأوّل هو مبدأ المساواة نسبة إلى الأهلية. أما كيف صار من هم الآن في حاجة خطيرة فأمر لا علاقة له بالعدالة وعلاقتها بنماذج التوزيع الحاضرة والتي لا علاقة للماضي بها. واعتبر نوزيك الدليل الوحيد الذي له علاقة هو ما تمّ اكتسابه بطريقة مشروعة في الماضي ونماذج التوزيع الحاضرة في حدّ ذاتها يجب أن لا تكون لها علاقة بالعدالة. (ربما باستثناء اللطف والكرم). وقولنا هذا المقدار يوضح مقدار اقتراب راولز من B ومقدار اقتراب نوزيك من A. وذلك، لأن A توسل ما هو مضاد لمبادئ التوزيع، وهو عدالة الأهلية، وB توسل ما هو مضاد لمبادئ الأهلية، وهو العدالة التي تعتبر الحاجات. ومع ذلك فمن الواضح ايضاً أن المسألة محصورة فقط في كون أولويات راولز غير منسجمة مع أولويات نوزيك بطريقة توازي عدم انسجام وضع B مع وضع A، وإنما، أيضاً وضع راولز لا يمكن مقارنته مع وضع نوزيك بطريقة شبيهة وتوازي عدم إمكانية مقارنة وضع B مع وضع A. وذلك لأنه كيف يمكن لزعمٍ يعطي الأولوية للمساواة في الحاجات أن يوازن عقلياً مع زعمٍ يعطّي الأولوية للأهليات؟ فإذاً افترضنا أن راولز جادل بالقول إنّ أي إنسان وراء حجاب الجهل لا يعرف ما إذا كانت حاجاته ستلبى وكيف ستلبى، ولا يعرف ما ستكون أهلياته، عليه عقلياً أن يفصل مبدأ يحترم الحاجات على مبدأ يحترم الأهليات، مثيراً مبادئ نظرية الحسم العقلاني لتقوم بذلك، فإن الجواب المباشر والفوري لن يقتصر فقط على القول

نحن لم نكن أبداً خلف مثل حجاب الجهل، وإنما أيضاً سيترك مقدمة نوزيك الخاصة بالحقوق التي لا تحول غير مفندة. وإذا افترضنا أن نوزيك سيناقض قائلاً إن مبدأ التوزيع إن طبق فسوف ينتهك الحرية التي يستحقها كلّ واحد منا - كما ناقش هو فعلياً - فإن الجواب المباشر والفوري سيكون، إنه بتأويله عدم انتهاكية الحقوق الأساسية، على ذلك النحو قد اقترف الأغلوطة المنطقية، أغلوطة الاستنتاج القائم على الدور لصالح حجته، وترك مقدمات راولز غير مفندة.

ومع ذلك ثمة شيء مهم وإن كان سلبياً يشترك به شرحا راولز ونوزيك. لم يشر أي واحد منهما إلى الاستحقاق في شرحيهما للعدالة، كما أنهما لا يستطيعان ذلك بطريقة منطقية متسقة. مع ذلك فإن A وB تماماً بتلك الإشارة - ويجدر القول هنا، إن، Aو B ليسا اسمين من صنع عملٍ اعتباطي قمت به، فهناك نقاشات قد أعيد إنتاجها باخلاص، فعلى سبيل المثال، هناك مقدار كبير مما قيل فعلياً في المناقشات الجدلية المالية الأخيرة في كاليفورنيا، نيوجرسي، وفي أمكنة أخرى. فما طلبه A لصالحه لم يكن مجرد أنه مؤهل ليكون له ما كسبه، وإنما أنه يستحقه استناداً إلى حياته، حياة العمل الشاق، وما طلب B لصالح الفقراء والمحرومين هو أنهم لا يستحقون فقرهم وحرمانهم، لذلك غير مجازين. فالواضح هو أنه في حالة الذين يشبهون A وB في الحياة الواقعية تكون الإشارة إلى الاستحقاق هو الذي يجعلهم يشعرون بقوة بأن ما يتشكون منه هو عدم العدالة، وليس نوعاً آخر من الضرر أو الأذى.

أيٌّ من شرح راولز أو شرح نوزيك لم يعطِ موقفاً رئيسياً، أو أي نوع من المواقع للاستحقاق الخاص بادعاءات العدالة والظلم. فقد قال راولز (ص 310) إن النظرات العادية المألوفة للعدالة تربطها بالاستحقاق، لكنه قال في البداية إننا لا نعرف ما يستحقه أي شخص قبل أن نصوغ قواعد العدالة (لذا نحن لا نستطيع أن نشيد فهمنا للعدالة على الاستحقاق)، وثانياً، عندما صغنا قواعد العدالة تبين أن الاستحقاق ليس هو المطروح، وإنما التوقعات المشروعة كما قال، إن محاولة تطبيق أفكار العدالة ليست عملية - وهنا تسير روح هيوم في صفحاته حول هذه النقطة.

كان نوزيك أقل وضوحاً، لكن نظام عدالته المشاد حصراً على الأهليات، لا يسمح بوجود موقع للاستحقاق. فهو بحث فعلياً في إمكانية وجود مبدأ لتقويم عدم العدالة، لكن ما كتبه حول هذه النقطة كان مؤقتاً وملغزاً بمعناه حتّى إنَّه لا يقدم ما يرشد لإصلاح نظرته العامة. وفي كلّ الأحوال الواضح هو أن المجتمع عند نوزيك وراولز عبارة عن مجموع من الأفراد، لكلّ مصلحته الخاصة أو مصلحتها الخاصة، وعليهم بعد ذلك أن يجتمعوا ويصوغوا قواعد عامة للحياة. وفي حالة نوزيك يوجد تقييد سلبي إضافي مؤلّف من مجموعة من الحقوق الأساسية. أما في حالة راولز فقد كانت القيود الوحيدة تلك التي تفرضها عقلية حكيمة. لذا فإن الأفراد في الشرحين يحتلون المركز الأوّل والمجتمع المركز الثانوي، وتحديد المنافع الفردية هو قبل إنشاء أي روابط أخلاقية أو اجتماعية بينهم، وهي منافع مستقلة عن كلّ ذلك. غير أنه سبق لنا أن رأينا أن فكرة الاستحقاق لا تكون إلا في بيئة مجتمع رابطته الأولية متمثلةً في

فهم مشترك لخير الإنسان ولخيرات ذلك المجتمع، وحيث يحدد الأفراد منافعهم الأولية في ضوء تلك الخيرات. وقد جعل راولز بمثابة الافتراض المسبق بشكل واضح ما يفيد أن علينا أن نتوقع أن لا تتفق مع آخرين حول ما هي حياة الإنسان الصالحة، لذا علينا أن نستبعد أي فهم لها عن تأليفنا لمبادئ العدالة. فليس إلا تلك الخيرات التي فيها فائدة لكلّ واحد، مهما كانت نظرته للحياة الصالحة، هي التي يجب اعتبارها. وفي نقاش نوزيك أيضاً فإن فكرة المجتمع الضروري لتطبيق فكرة الاستحقاق غائبة هكذا ببساطة. ولفهم هذا الوضع يتطلب توضيح نقطتين أساسيتين إضافيتين.

الأولى تختص بالافتراضات المسبقة الاجتماعية والمشتركة عند راولز ونوزيك. فمن وجهتي نظر نوعي الافتراضات نبدو وكأننا في سفينة تحطمت في جزيرة غير مسكونة مع مجموعة من أفراد آخرين، وكل واحد منهم غريب عني وعن جميع الآخرين. فما يجب وضعه هو قواعد تحمي كلّ واحد منا أعظم حماية في مثل ذلك الوضع. مقدمة نوزيك الخاصة بالحقوق تقدّم مجموعة قوية من القيود. ونحن نعرف أن أنماطاً معينة من التدخل فيما بيننا ممنوعةً منعاً مطلقاً. غير أن هناك حداً للروابط بيننا، وهو حدّ تصنعه مصالحنا الخاصة والمتنافسة. هذه النظرة الفردية لها، كما كنت قد ذكرت سابقاً، أسلاف مميزون: هوبس، ولوك (اللذان عاملا نوزيك بنظريتهما باحترام كبير)، مكيافيلي وآخرون. وهي تتضمن سمة مميزة من الواقعية الخاصة بالمجتمع الحديث غالباً ما لا يكون على الأقل في المظهر الخارجي سوى مجموعة من الغرباء، كلّ واحد منهم يسعى وراء منافعه أو منافعها تحت تقييدات قليلة. طبعاً

مازلنا نجد حتّى في المجتمع الحديث صعوبةً في التفكير بالأسر، والجماعات والمجتمعات الحقيقية الأخرى بتلك الطريقة، لكن تفكيرنا فيها حتّى هذا تعرّض للغزو الآن بدرجة متزايدة من قبل مفاهيم فردية بخاصة في المحاكم القانونية. وهكذا صاغ راولز ونوزيك بقوة كبيرة نظرة مشتركة تتصور الدخول في الحياة الاجتماعية بأنه - على الأقل، مثالياً - فعل إرادي اختياري لأفراد عاقلين ولهم مصالح سابقة، وكان على كلّ واحد منهم أن يسأل: أي نوع من العقد الاجتماعي مع الآخرين مقبول مني الدخول فيه؟ فليس بالأمر المفاجئ أن تستبعد نظريتاهما كنتيجة لذلك، أي شرح للمجتمع الإنساني توفر فيه فكرة الاستحقاق المتعلّقة بالإسهامات في الأعمال المشتركة لذلك المجتمع في السعي وراء الخيرات المشتركة، الأساس للأحكام على الفضيلة وعدم العدالة.

وقد استبعد الاستحقاق بطريقة أخرى أيضاً. كنت قد ذكرت كيف تستبعد مبادئ التوزيع عند راولز الإشارة إلى الماضي وبالتالي لمطالب الاستحقاق المبنية على أعمال ومعاناة سابقة. ونوزيك أيضاً استبعد الماضي الذي يمكن أن تشاد عليه مثل تلك المطالب بجعله الاهتمام بمشروعية الأهليات الأساس الوحيد لربط المصلحة في الماضي بالعدالة. وما يجعل هذا مهماً هو أن شرح نوزيك يخدم مصلحة ميثولوجيا خاصة تتعلّق بالماضي بما يستبعده من نظرته بالضبط. فما هو رئيسي في شرح نوزيك هو الأطروحة المفيدة أن جميع الأهليات المشروعة يمكن ردها بأفعال مشروعة خاصة بالاكتساب الأصلي. غير أنه، إن كان ذلك كذلك، فالموجود قليل جداً من غير الأهليات المشروعة في الواقع وفي بعض مناطق

العالم الكبيرة لا وجود لها. فمالكو الملكيات في العالم الحديث ليسوا الورثة الشرعيين للأفراد الذين جاء على ذكرهم لوك الذين قاموا بأعمال شبه لوكية (Lockean) (ذكرت شبه لأجيز لتصحيح نوزيك للوك) من الاكتساب الأصلي. فهم ورثة أولئك الذين مثلاً سرقوا واستعملوا العنف لكي يسرقوا الأراضي العامة في إنجلترا من الشعب العام، والأراضي الواسعة من أميركا الشمالية من الهنود الأميركيين، والكثير من أيرلندا من الأيرلنديين، وبروسيا من البروسيين غير الألمان. ذلك هو الواقع التاريخي الذي أخفته الأيديولوجيا وراء أطروحة لوك. لذا فإن الافتقار إلى مبدأ تصحيح ليس بمسألة جانبية صغيرة لأطروحة مثل أطروحة نوزيك، فهو قد يبطل ككل - حتّى ولو اضطررنا إلى كبح الاعتراضات الساحقة على أي اعتقاد بحقوق إنسانية لا يمكن تحويلها.

اختلف A وB عن راولز ونوزيك في حساب التناقض وعلى حسابه. فيجمع كلّ واحد منهما مبادئ راولز أو مبادئ نوزيك مع لجوء إلى الاستحقاق يعرض تمسكاً بنظرة إلى العدالة تقليدية، أرسطية ومسيحية. وهكذا فإن هذا التناقض هو خدمة وتقدير لقوة التقليد الباقية ولتأثيره، وهما قوة وتأثير لهما مصدران متميزان. وفي خليط المفاهيم (mélange) من الأفكار والممارسات اليوم لا تزال توجد شذرات من التقليد - ومعظمها مفاهيم خاصة بالفضيلة - إلى جانب مفاهيم حديثة وفردية مثل مفاهيم الحقوق والمنفعة. غير أن التقليد بقي بصورة أقل تصدعاً وأقل تشوهاً في حياة مجتمعات معينة ظلت روابطها مع ماضيها قويةً. لذا، فإن التقليد الأخلاقي القديم ممكن ملاحظته في الولايات المتحدة وفي أمكنة أخرى مثلاً

عند بعض الأيرلنديين الكاثوليك، وبعض اليونانيين الأرثوذكس وبعض اليهود من ذوي الإيمان الأرثوذكسي. وجميعهم كانوا في مجتمعات لم ترث تقاليدها الأخلاقية من أديانها فقط، وإنما أيضاً من بني القرى الفلاحية والمنازل التي أقام فيها أجدادهم القريبون على هامش أوروبا الحديثة. وعلاوة على ذلك من الخطأ الاستنتاج من التأكيد الذي وضعته على الخلفية القروسطية أن البروتستانتية لم تحمل في بعض المناطق، هذا التقليد الأخلاقي ذاته. ففي اسكتلندا، على سبيل المثال، كان كتابا أرسطو *Nicomachean Ethics* و*Politics* الكتابين الأخلاقيين العلمانيين في الجامعات، والموجودين بسعادة بجوار الثيولوجيا الكالفنية التي غالباً ما كانت معادية لهما في أمكنة أخرى إلى عام 1690 وبعده. واليوم يوجد مجتمعات من اللون الأسود واللون الأبيض بروتستانتية في الولايات المتحدة الأميركية، وبخاصة الذين في الجنوب أو من الجنوب الذين يعرفون في تقليد الفضائل جزءاً رئيسياً من إرثهم الأخلاقي.

وعلى كلّ حال، حتّى في مثل تلك المجتمعات تفرض الحاجة إلى الدخول في نقاش جدلي عام الإسهام في الخليط (mélange) الثقافي في البحث عن مخزون مشترك من المفاهيم والمعايير يمكن أن يوظفها الجميع وإليها يمكن أن يلجأ الجميع. والنتيجة الحاصلة هي أن ولاء مثل تلك المجتمعات الهامشية للتقليد هو في خطر دائم من التآكل وهذا في بحث عما هو وهم، هذا، إن صحت حجتي. لأن ما كشف عنه وضعا A وB، وأقول هذا من جديد، هو أن جميعنا نملك ما لا يحصى من المفاهيم الأخلاقية المتباينة والمتنافسة، وفي

هذه الحالة، أعني مفاهيم للعدالة متنافسة ومتباينة، وأن المصادر الأخلاقية للثقافة لا تفتح لنا سبيلاً للفصل بينها عقلياً. فالفلسفة الأخلاقية بحسب فهمنا السائد تعكس صورة النقاشات الجدلية والاختلافات في الثقافة بكلّ إخلاص لدرجةٍ صارت عندها نزاعاتها غير ممكن حلها مثل النقاشات الجدلية السياسية والأخلاقية.

وينتج عن ذلك أن مجتمعنا لا يمكنه أن يأمل في تحقيق إجماع أخلاقي. ولأسباب غير ماركسية كان ماركس مصيباً عندما ناقش ضدّ النقابيين الإنجليز في ستينات عام 1860 قائلاً، إن توسل العدالة لا معنى له، وذلك، لوجود مفاهيم للعدالة متنافسة شكلتها حياة المجموعات المتنافسة وتشكل حياة هذه المجموعات. وطبعاً كان ماركس مخطئاً في الافتراض المفيد أن مثل تلك الاختلافات حول العدالة إن هي إلا ظواهر ثانوية، فهي تعكس مصالح الطبقات الاقتصادية المتنافسة، وليس إلا. وكانت مفاهيم العدالة والولاء لمثل هذه المفاهيم تؤلف جزئياً حياة المجموعات الاجتماعية، وغالباً ما كانت المصالح الاقتصادية تعرف جزئياً بمفردات تلك المفاهيم وليس العكس (Vice Versa) ومع ذلك، كان ماركس مصيباً، وبمعنى أساسي في اعتباره النزاع وليس الإجماع في صميم البنية الاجتماعية الحديثة. فليست المسألة محصورةً فقط في أننا نعيش بشكل مفرط، وبمفاهيم مختلفة، ومتعددة ومتزقة، وإنما هذه المفاهيم استعملت في وقت واحد للتعبير عن مُثّلْ عليا اجتماعية وسياسات متنافسة وغير متسقة وتجهيزنا بلغة سياسية تعددية وظيفتها إخفاء عمق نزاعاتنا.

وهناك نتائج مهمة تصدر من النظرية الدستورية. فالكتاب الليبراليون مثل رونالد دووركن (Ronald Dworkin) يدعوننا لنرى أن وظيفة المحكمة العليا هي وضع مجموعة من المبادئ المتسقة، يكون معظمها وربما جميعها له مغزى أخلاقي، وفي ضوئها يكون تقييم القوانين الجزئية والقرارات الجزئية والقرارات الجزئية. والذين يعتقدون بمثل هذه النظرة عليهم أن يعتبروا قرارات معينة للحكمة العليا غير كافية، في ضوء تلك المبادئ المفترضة. أما نوع القرار الذي خطر على بالي فقد مثلته قضية باكي (Bakke) عندما كان لأعضاء المحكمة نظرتان كانتا في الوهلة الأولى غير متسقين وبقوة كذلك، وكان القاضي باويل (Mr. Justice Powell) الذي كتب القرار القاضي الوحيد الذي تمسك بالنظرتين. غير أني أقول إن صحت حجتي إن إحدى وظائف المحكمة العليا يجب أن تكون في الحفاظ على السلام بين الجماعات الاجتماعية المتنافسة المتمسكة بمبادئ عدالة متنافسة وغير متسقة، وذلك عبر إظهار إنصافٍ يمثل في المساواة في أحكامها القضائية. لذا، فإن المحكمة العليا الخاصة بقضية باكي منعت وجود حصص إثنية خاصة بالدخول إلى الكليات والجامعات، لكنّها سمحت بالتمييز لصالح مجموعات الأقليات المحرومة سابقاً.

حاول أن تتصور مجموعة من المبادئ المتسقة وراء مثل ذلك القرار والإبداع قد يسمح وقد لا يسمح لك أن تجد المحكمة غير مقترفة تناقضاً صورياً. غير أن مثل هذه المحاولة معناه الابتعاد عن القصد. فالمحكمة العليا لعبت في قضية باكي كما في قضايا أخرى دور صانع السلام أو المؤسسة المحافظة على الهدنة عبر

شقّ طريقها في نزاع لا منفذ له، وليس عبر توسل مبادئنا الأخلاقية الأولى المشتركة، لأن مجتمعنا، ككل لا يجوز زعل أي منها.

ما يبينه ذلك هو أن السياسة الحديثة لا تتمكن أن تكون مسألة إجماع أخلاقي حقيقي. وهي ليست كذلك. فالسياسة الحديثة هي حرب مدنية تنفذ بوسائل أخرى، وقضية باكي كانت معركة سبقتها معارك في غيتسبرغ (Gettysburg) وشيلوه (Shiloh) وحقيقة هذه المسألة ذكرها آدم فيرغسون (Adam Ferguson) عندما قال: علينا أن لا نتوقع أن قوانين أي بلاد يجب أن تصاغ كدروس عديدة في الأخلاق. فالقوانين، سواء أكانت مدنية أو سياسية هي وسائل سياسية ملائمة للتوفيق بين مطالب الأطراف وتأمين سلام المجتمع. فالوسيلة تُكيّف بحسب الظروف الخاصة. (*Principles of Moral and Political Science* ii.144) لذلك، فإن طبيعة أي مجتمع لا تكتشف من قوانينه وحدها، وإنما مما يعرف بأنه علامة تدلّ على نزاعاته. فما تبينه قوانيننا هو المقدار الذي كبحه من النزاع ودرجته.

ومع ذلك إذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من استبعاد فضيلة أخرى. فالوطنية لا يمكن أن تكون كما كانت، لأننا نفتقر لوطنٍ (Patria) بالمعنى الكامل. فيجب عدم الخلط بين القصد الذي قصد والرفض الليبرالي الشائع للوطنية. فغالباً- وليس دائماً- ما اتّخذ الليبراليون موقفاً سلبياً أو معادياً من الوطنية، وسبب ذلك كان بصورة جزئية لأن ولاءهم كان لقيم اعتبروها شاملة لا محلية وخصوصية جزئية، وجزئياً لوجود شكّ مبرر يفيد أن الوطنية في العالم الحديث غالباً ما تكون مظهراً كاذباً وراءه تتعزز الشوفينية والإمبريالية. غير أن

قصدي الحالي ليس القول بأن الوطنية كفضيلة هي جيدة أو سيئة من حيث هي شعور، وإنما قصدت أن ممارسة الوطنية كفضيلة لم تعد ممكنة في المجتمعات المتقدّمة كما كانت. ففي أي مجتمع لا يعبر فيه الحكم عن المجتمع الأخلاقي للمواطنين ولا يمثله، لكنه بدلاً من ذلك، يكون عبارة عن مجموعة من الترتيبات الدستورية لفرض وحدة بيروقراطية على المجتمع المفتقر إلى إجماع أخلاقي حقيقي، تصبح طبيعة الواجب السياسي غير واضحة بشكل منظم. فالوطنية هي أو كانت فضيلة قائمة رئيسياً على الارتباط بمجتمع سياسي أو أخلاقي، وثانوياً فقط بالحكم في ذلك المجتمع، لكنّها تمارس بشكل بارز في تحميل المسؤولية على ذلك الحكم وفيه. وعلى كلّ حال عندما تتعرض علاقة الحكم بالمجتمع الأخلاقي بسبب الطبيعة المتغيرة للحكم والافتقار إلى إجماع أخلاقي في المجتمع، عندئذٍ يصعب استمرار أي مفهوم للوطنية واضح، وبسيط ويمكن تعليمه. فولائي لبلادي، ولمجتمعي - الذي يظل فضيلة رئيسيّة ثابتة - سينفصل عن طاعة الحكم الذي اتّفق أن حكمني.

هذا الفهم لإزاحة الوطنية يجب أن لا يخلط مع النقد الليبرالي للخصوصية الأخلاقية، لذا فإن ابتعاد الذات الأخلاقية الضروري عن حكومات الدول الحديثة يجب أن لا يخلط مع أي نقد فوضوي للدولة. فليس في نقاشي ما يفيد، أو يتضمن، أي أسس مقبولة لرفض أشكال معينة من الحكم بوصفها ضرورية ومشروعة، إن ما يؤدي إليه النقاش فعلياً هو أن الدولة الحديثة ليست مثل شكل ذلك الحكم. فلا بُدَّ من أن يكون قد صار واضحاً من الأجزاء الأولى لنقاشي هو أن تقليد الفضائل مختلف عن السمات الرئيسيّة للنظام

الاقتصادي الحديث، وبخاصة المذهب الفردي وحرصه الشديد على الاكتساب ورفعه قيم السوق إلى موقع اجتماعي رئيسي. والآن صار واضحاً أنه يشتمل على رفض للنظام السياسي الحديث. وهذا لا يعني عدم وجود مهمات عديدة لا تنفذ إلا في الحكم وخلاله، والتي لا تزال تتطلب تنفيذاً: فحكم القانون طالما هو ممكن في الدولة الحديثة، يجب أن يصان، ويجب معالجة الظلم والمعاناة غير المسموح بها، والكرم يجب ممارسته، ويجب الدفاع عن الحرية بطرقٍ لا تكون ممكنةً أحياناً، إلا عبر استعمال المؤسسات الحاكمة. غير أن كلّ مهمة محددة يجب تعميمها بحسب استحقاقها. فالسياسة النظامية الحديثة، سواء أكانت ليبرالية، أو محافظة، أو راديكالية أو اشتراكية يجب رفضها، لأن السياسة الحديثة ذاتها تعبر في أشكالها المؤسسية عن رفضٍ منظم لذلك التقليد.

الفصل الثامن عشر

بعد الفضيلة
نيتشه أو أرسطو
تروتسكي أو بينديكت

كنت قد طرحت في الفصل التاسع سؤالاً قوياً وصارماً، وهو: نيتشه أو أرسطو؟ وكان للنقاش الذي أدى إلى طرح ذلك السؤال مقدمتان رئيسيتان. الأولى أفادت أن لغة الأخلاق، اليوم - وأيضاً الممارسة لدرجة كبيرة - هي في حالة فوضى جسيمة. وقد نشأت هذه الفوضى من قوة لغة ثقافية شائعة دفعت فيها شذرات من المفاهيم المصنفة بشكل سيئ والمستقاة من أجزاء مختلفة من ماضينا إلى النقاشات الجدلية الخاصة والعامة أبرزت بشكل رئيسي الصفة غير المستقرة للمجادلات الجارية على ذلك النحو، واعتباطية كلّ طرف من الأطراف المتنازعة.

أما المقدمة الثانية فتمثلت في الحقيقة المفيدة أنه، منذ الاعتقاد بأن الغائية الأرسطية لم تعد ذات موثوقية، حاول الفلاسفة الأخلاقيون أن يوفروا شرحاً بديلاً علمانياً وعقلياً لطبيعة الأخلاق ومرتبتها، لكن جميع تلك المحاولات المتنوعة واللافتة كما كانت

أخفقت، وقد لاحظ نيتشه ذلك الإخفاق بأوضح ما يكون. وكانت النتيجة أن رأي نيتشه بتدمير البني الموروثة للاعتقاد الأخلاقي وحجته وتسويتهما بالأرض كان له مقدار من المعقولية والمقبولية، بالرغم من صفته المتكلفة والمبالغ بها، سواء أكان لنا احترام للمعتقد الأخلاقي اليومي وحجته أو كنا ننظر بدلاً من ذلك إلى ما شاده الفلاسفة الأخلاقيون - هذا ما لم يكن الرفض البدئي للتقليد الأخلاقي لتعليم أرسطو الخاص بالفضائل فيه قيمة رئيسيّة، وكان عبارة عن إساءة فهم وخاطئاً. فما لم يبرر ذلك التقليد عقلياً فسيكون لموقف نيتشه الفكري مقبولية مخيفة.

ليس ذلك فقط، بل سيسهل في العالم المعاصر أن يكون المرء نيتشوياً ذكياً، ومخزون الشخصيات المعروفة في روايات الحياة الاجتماعية الحديثة يجسد تجسيداً جيداً جداً المفاهيم وأنماط المعتقدات والحجج الأخلاقية التي يتفق الأرسطي والنيتشوي على رفضها. فالمدير البيروقراطي، والاستطيقي والمستهلك، والمعالج بغير العقاقير، والمحتج وأشباههم الكثيرون يحتلون جميع الأدوار المتاحة والمعروفة ثقافياً تقريباً، وإن أفكار الخبير من القلة والقوة الأخلاقية لكلّ إنسان هي الافتراضات المسبقة للروايات التي تقوم تلك الشخصيات بأدوار فيها. فالصراخ إن الإمبراطور عارٍ من الثياب معناه السخرية من إنسان واحد فقط بغية تسلية كلّ إنسان آخر، والإعلان عن أن كلّ واحد تقريباً لابس خرقاً ممزقة ليس بالأمر المحبوب والرائج بين الناس. غير أن النيتشوي سيجد على الأقل سلواناً في كونه في اليمين وبشكل غير محبوب - إلا إذا كان رفض التقليد الأرسطي انتهى ليكون خاطئاً.

لقد احتلّ التقليد الأرسطي موقفين متميزين في نقاشاتي: الأوّل، لأني اعتبرت أن قسماً كبيراً من الأخلاق الحديثة لا يفهم إلا كمجموعةٍ من بقايا شذرات من ذلك التقليد، وأن عجز الفلاسفة الأخلاقيين الحديثين القيام بمشاريع تحليلهم وتسويغهم ارتبط إرتباطاً وثيقاً بالحقيقة المفيدة أن المفاهيم التي اشتغلوا بها كانت مجموعة من بقايا الشذرات والمبتدعات الحديثة غير المعقولة. غير أنه بالاضافة إلى ذلك، كان رفض التقليد الأرسطي بمثابة رفضٍ لنوع من الأخلاق تجد فيه القواعد السائدة في المفاهيم الحديثة للأخلاق مكانها في نظام كبير للفضائل فيه موقع رئيسي. لذا فإن قوة الرفض والتقييد النيتشويين لأخلاق القواعد الحديثة سواء من نوع ما هو في مذهب المنفعة أو في مذهب كَنْت لا يمتدان ليصيبا بالضرورة، التقليد الأرسطي السابق.

لقد كان واحداً من أهم أرائي ما أفاد أن الهجوم النيتشوي العنيف ضدّ ذلك التقليد كان مخفقاً إخفاقاً كاملاً. ويمكن شرح أسس هذا القول بطريقتين مختلفتين. الأولى ذكرتها سابقاً في الفصل التاسع. فنيتشه كان سينجح لو أن جميع الذين تناولهم كخصوم فشل. وكان يمكن للآخرين أن ينجحوا بفضل القوة العقلية لحججهم الإيجابية، لكن لو نجح نيتشه كان سينجح بحكم غيابي.

لم يربح، لقد رسمت في الفصلين الرابع عشر والخامس عشر مخطط القضية العقلية التي يمكن لصالح التقليد أن تكون فيه النصوص الأرسطية الأخلاقية والسياسة مقبولة. ولنجاح نيتشه والنيتشويين لا بُدَّ من دفع تلك القضية بالحجة. أما لماذا

لا يمكن دفعها فتبين بالتفكير بطريقة ثانية يمكن بها بحث رفض مزاعم نيتشه. فإنسان نيتشه السوبرمان (Übermensch) الإنسان المتجاوز، لا يجد خيراً في أي مكان في العالم الاجتماعي إلى يومه، وإنما في ما هو في ذاته والذي يملي قانونه الخاص الجديد وقائمة فضائله الخاصة الجديدة. فلماذا لا يجد أي خير موضوعي مع السلطة التي فوقه في العالم الاجتماعي إلى يومه؟ أما الجواب فليس بعسير: فصورة نيتشه توضح أن من يتجاوز يحتاج لعلاقات ونشاطات. لنفكر بملاحظة واحدة من كتاب: **إرادة القوة** (962) (*The Will To Power*). والرجل العظيم- الرجل الذي كونته الطبيعة وأبدعته بشكل عظيم- ما يكون؟ إذا كان لا يستطيع القيادة فإنّه يمضي وحيداً، وبعد ذلك قد يمكن أن يزمجر على أشياء يلاقيها في الطريق. هو لا يريد قلباً، ومتعاطفاً، بل خدماً، وأدوات، وفي تعامله مع الناس يقصد دائماً أن يصنع منهم شيئاً. هو يعرف أنه متحفظ في الكلام: ويعتبر الكينونة داجناً ومألوفاً شيئاً تافهاً، وعندما يظن أحد أنه كذلك، فإنّه ليس كذلك عادةً. وعندما لا يتكلّم مع نفسه يرتدي قناعاً. وهو يفضل الكذب على قول الصدق: وهذا يتطلب روحاً وإرادة. وفي داخله توجد عزلة لا يمكن الوصول إلى مدحها أو لومها، وعدالته تتجاوز التوسل والاستئناف.

توصيف الإنسان العظيم هذا متجذر، وبعمق، في رأي نيتشه المفيد أن أخلاق المجتمع الأوروبي منذ العصر القديم المهجور في اليونان لم تكن إلا سلسلة من الأقنعة لإرادة القوة، وأن الزعم بموضوعية مثل تلك الأخلاق لا يمكن دعمه وتعزيزه. ولأن الحال كذلك لا يستطيع الإنسان العظيم أن يدخل في علاقات يتوسطها

لجوء إلى معايير أو فضائل أو خيرات مشتركة، فهو سلطته الوحيدة، ويجب أن تكون علاقاته بالآخرين بمثابة تمارين لتلك السلطة. غير أنه يمكننا الآن بوضوح القول إنه إذا كان شرح الفضائل الذي دافعت عنه يمكن دعمه فإن عزلة الإنسان العظيم، وانهماكه الذاتي هما اللذان يحملانه مسؤولية أن يكونٍ هو سلطته الأخلاقية المكتفية بذاتها. وذلك لأنه إذا كان لا بُد من شرح مفهوم الخير بلغة أفكار من قبيل الممارسة، الوحدة القصصية للحياة الإنسانية والتقليد الأخلاقي، عندئذٍ لا يمكن اكتشاف الخيرات ومعها الأسس الوحيدة لسلطة القوانين والفضائل بالدخول في تلك العلاقات التي تؤلف المجتمعات التي رابطتها الرئيسيّة عبارة عن رؤية مشتركة وفهم مشترك للخيرات. ففصل الإنسان نفسه عن النشاط المشترك الذي فيه ابتدأ التعلم بطاعة كما يتعلم الغلام الذي يتدرب في مهنة من المهن، وعزل الإنسان نفسه عن المجتمعات التي تجد هدفها وقصدها في مثل تلك النشاطات، معناه حظر الإنسان من إيجاد أي خير خارج نفسه. معناه حكم الإنسان على نفسه بالأنانية الأخلاقية المطلقة وحدها التي ألفت عظمة نيتشه. لذا علينا أن لا نستنتج فقط أن نيتشه لم يربح النقاش غيابياً ضدّ التقليد الأرسطي، وإنما أيضاً وربما الأهم، أننا من ذلك منظور ذلك التقليد يمكننا أن نفهم أفضل فهم الأخطاء في صميم الموقف النيتشوي.

جاذبية موقف نيتشه تمثل في إخلاصه الواضح. فعندما كنت أعرض الأرضية لصالح مذهب عاطفي منقح ومعادة صياغته، بدا الأمر وكأنه نتيجة لقبول صدق مذهب العاطفة، حتّى إنَّ الإنسان الصادق المخلص لن يعود إلى الاستمرار في استعمال معظم لغة

الأخلاق القديمة بسبب صفتها المضللة. ولم يكن نيتشه الفيلسوف الرئيسي الوحيد الذي لم يحجم عن هذه النتيجة. وبالإضافة إلى ذلك، بما أن لغة الأخلاق الحديثة محملة بمفاهيم زائفة مثل مفاهيم المنفعة والحقوق الطبيعية، بدا أن عزم نيتشه وحده سيحررنا من الوقوع في شرك مثل تلك المفاهيم، لكن صار واضحاً الآن أن الثمن الذي يجب أن يدفع ثمناً لهذا التحرير هو الوقوع في شرك مجموعة أخرى من الأخطاء. فمفهوم نيتشه الإنسان العظيم مفهوم زائف أيضاً، بالرغم من أنه ليس دائماً ما كنت قد دعوته سابقاً رواية خيالية - من دون سعادة. فهو يمثل محاولة المذهب الفردي الأخيرة للهرب أو بديلاً للنظام الفكري الخاص بالحداثة الليبرالية الفردية، وإنما كان مرحلة إضافية تمثيلية من مراحل تكشفه الداخلي. لذا يمكننا أن نتوقع من المجتمعات الفردية الليبرالية أن تربي رجالاً عظاماً من وقت لآخر. وا أسفاه!

لذا، كان صواباً اعتبار نيتشه بمعنى من المعاني الخصم الأخير للتقليد الأرسطي. غير أنه تبين، الآن، أن القضية هي أنه الموقف النيتشوي لم يكن في النهاية إلا أحد مظاهر تلك الثقافة الأخلاقية ذاتها التي أعد نفسه ليكون ناقدها العنيد. لذلك فإن القضية بعد كلّ ذلك تتمثل في أن التضاد الأخلاقي الحاسم هو بين المذهب الفردي الليبرالي في نسخة أو أخرى، والتقليد الأرسطي في نسخة أو أخرى.

والفروق بينهما عميقة جداً. فهي تتعدى الأخلاق والمناقب إلى فهم العمل الإنساني، بحيث صارت المفاهيم المتنافسة في

العلوم الاجتماعية لجهة حدودها وإمكانياتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وحميمياً بالمجابهة النزاعية بين خيارين خاصين بالنظر إلى العالم. وهذا هو السبب الذي أوجب أن يمتد نقاشي ليطال مواضيع من قبيل مفهوم الحقيقة الواقعية، وحدود إمكانية التنبؤ في الشؤون الإنسانية وطبيعة الأيديولوجيا. وسيكون واضحاً الآن كما آمل أني في الفصول التي عالجت تلك المواضيع، لم أكن عاملاً على مجرد جمع حجج ضدّ التجسدات الاجتماعية للمذهب الفردي الليبرالي، ولكن أيضاً كنت مرسياً الأساس لحجج لصالح طريقة بديلة لتصوّر العلوم الاجتماعية والمجتمع، طريقة ينسجم معها التقليد الأرسطي بسهولة.

أما النتيجة التي توصلت اليها فواضحة جداً. فمن جهة نحن ما زلنا نفتقر لأي عرض متسق ويمكن الدفاع عنه دفاعاً عقلياً لوجهة نظر فردية ليبرالية، هذا بالرغم من محاولات في الفلسفة الأخلاقية والسوسيولوجيا لقرون ثلاثة. ومن جهة أخرى يمكن إعادة عرض التقليد الأرسطي بطريقة تعيد وتجدد المفهومية والعقلانية لمواقفنا والتزاماتنا الأخلاقية والاجتماعية. غير أنه بالرغم من أني اعتبرت وزن واتجاه مجموعتي الحجج قويين، فإنّه سيكون من غير الحكمة أن لا نعترف بوجود ثلاثة أنواع مختلفة من الاعتراض التي يمكن تقديمها من ثلاث وجهات نظر مختلفة ضدّ هذه النتيجة.

نادراً ما تتخذ النقاشات في الفلسفة صورة البراهين. ولم يحصل ذلك من أنجح النقاشات حول مواضيع ذات أهمية رئيسيّة للفلسفة. (فالمثال الأعلى الخاص بالبرهان هو عقيم في الفلسفة).

فتكون النتيجة أن الذين يرغبون في مقاومة نتيجة مفردة ليس لهم من ملاذ ليجيئوا إليه. دعوني أسارع لأضيف حالاً، أني لا أعني أن أقول بذلك أنه لا يوجد مسائل رئيسيّة في الفلسفة تمّ البت بها، على العكس. يمكننا، وغالباً ما يمكننا، أن نؤسس الصدق في مناطق ليست البراهين فيها متاحة. غير أنه عندما يبت في مسألة، فغالباً ما يحصل ذلك، لأن الأطراف المتنازعة - أو أحدها - تراجعت عن مقاومتها، وتساءلت بطريقة منظمة عن الإجراءات العقلية الملائمة للبت بذلك النوع من النزاع. ووجهة نظري هي أن الوقت حان، ومن جديد، الذي يفرض القيام بمثل تلك المهمة للفلسفة الأخلاقية. غير أني لا أدعي أني باشرت بها في الكتاب الحالي. فتقييماتي السلبية والايجابية لحجج معينة تفترض، شرحاً عقلياً منظماً، بالرغم من أنه لم يذكر هنا.

وهو هذا الشرح - الذي سيعرض في كتابٍ لاحق - الذي آمل أن أنشره، وأحتاج إلى نشره ضدّ الذين يقوم نقدهم لأطروحتي الرئيسيّة، وبشكل رئيسي أو كلي على تقييم للحجج مختلف وغير متسق ومن المحتمل أن يقدم فريق متنافر من المنافحين عن المذهب الفردي الليبرالي اعتراضات من ذلك النوع - بعضهم من أنصار مذهب المنفعة، وبعضهم كَنْتيون وبعضهم يجاهر بافتخار بقضية المذهب الفردي الليبرالي كما عرفته، وآخرون يزعمون أن ربطهم بوصفي له هو إساءة تأويل، والجميع مختلف مع الجميع.

ولا شكّ في أن المجموعة الثانية من الاعتراضات تتعلّق بتأويلي ما دعوته التقليد الأرسطي أو الكلاسيكي. فالواضح هو أن

الشرح الذي قدمته يختلف من وجوهٍ عدة، بعضها راديكالي عن انتحالات وتأويلات للموقف الفكري الأخلاقي الأرسطي. وهنا أنا أختلف بمقدار ما على الأقل عن بعض هؤلاء الفلاسفة الذين أجلهم ومنهم تعلمت كثيراً (لكن ليس ما يكفي سيقول أنصارهم)، أعني: جاك ماريتان (Jacques Maritain) في الماضي القريب، وبيتر غيتش (Peter Geach) في الحاضر. ومع ذلك أقول، إذا صحّ شرحي لطبيعة التقليد الأخلاقي، فإن التقليد يبقى ويتقدّم بواسطة حججه الداخلية وتعارضاته. وحتّى لو لم تستطع أجزاء كبيرة من تأويلي أن تصمد أمام النقد فإن البرهان على ذلك سيتعزز التقليد الذي أحاول دعمه وتوسيعه. لذا فإن موقفي من ظواهر النقد الخارجية، والظواهر النقدية الثانية لا تقل أهمية، لكنّها مهمة بطريقة مختلفة.

ثالثاً، سوف توجد مجموعة مختلفة من النقاد الذين ستكون بدايتهم من الموافقة الجوهرية على ما أقول عن المذهب الفردي الليبرالي لكنهم لا يقتصرون على إنكار أن يكون التقليد الأرسطي بديلاً قابلاً للحياة، وإنما يقولون أيضاً إنه يجب مقاربة مسائل الحداثة بمفردات التضاد بين المذهب الفردي الليبرالي وذلك التقليد. ويعلن هؤلاء النقاد أن التضاد الفكري الرئيسي في عصرنا، هو بين المذهب الفردي الليبرالي ونسخة من الماركسية أو الماركسية المتجددة. وأقوى المنافحين عن وجهة النظر هذه هم أولئك الذين يبدأون أصولهم من أفكار كَنْت وهيغل إلى ماركس ويدعون أنه بفضل الماركسية يمكن تخليص عقيدة الاستقلالية الإنسانية من صياغاتها الفردية الأصلية وإعادتها في سياق اللجوء

الزائف يبطل، وتحقق فيم المساواة والأخوة. ردودي على نوعي النقد الأولين موجودة بمقدار كبير، وبصورة ضمنية أو علنية، فهي ما سبق أن كتبته. أما ردودي على النمط الثالث من النقد فسوف يعرض بعد قليل. وهي تقع في قسمين.

الأوّل هو أن ادعاء الماركسية المفيد أن لها وجهة نظر مميزة أخلاقياً مقضي عليه من التاريخ الأخلاقي للماركسية. ففي جميع الأزمات التي كان على الماركسية أن تتخذ فيها مواقف فكرية أخلاقية كان الماركسيون يقعون دائماً في نسخ من المذهب الكَنْتي أو مذهب المنفعة - مثلاً في تعديلات بيرنشتاين (Bernstein) في الديمقراطية الاجتماعية الألمانية في منعطف القرن أو في شجب خروتشوف (Khruschev) لستالين والثورة الهنغارية في عام 1956. ولم يكن ذلك بالأمر المفاجئ المذهل، فهناك فردية راديكالية مخفية داخل الماركسية منذ البداية. ففي الفصل الأوّل من كتاب: **الرأسمال** (*Capital*) وعندما راح ماركس يصف ما سيكون عليه الحال، عندما لا تقدّم علاقات معقولة ومفهومة بشكل كامل، فما كان يتصوره هو، مجتمع من الأفراد الأحرار، الذين وافقوا بحرية، على أن يملكوا ملكية مشتركة وسائل الإنتاج وعلى معايير متنوعة للإنتاج وللتوزيع. ووصف ماركس هذا الفرد بالفرد الحرّ وبأنه روبنسون كروزو (Robinson Crusoe) الاشتراكي. غير أن ماركس لم يخبرنا شيئاً عن الأساس الذي أدخل في اتحاده الحرّ مع الآخرين في هذه النقطة الرئيسيّة في الماركسية توجد ثغرة لم يملأها الماركسيون اللاحقون بما فيه الكفاية. فليس بالأمر المستغرب أن يكون ذلك المبدأ الأخلاقي المجرد والمنفعة المجردة هما مبدأ

مثلوا بالضبط ذلك النوع من الموقف الذي أدانوه عند الآخرين واصفين إياه بالأيديولوجي.

ثانياً، لقد أشرت في السابق، أنه كلّما تقدّم الماركسيون إلى السلطة يجنحون إلى أن يصبحوا فيبريين. وهنا أنا أتكلّم عن الماركسيين في أفضل حالهم، لنقل في يوغسلافيا أو إيطاليا. فالطغيان البربري الذي اتصفت به القيصرية الجمعية التي حكمت موسكو لا علاقة لها بمسألة الجوهر الأخلاقي للماركسية كما كانت حياة البابا بورجيا (Borgia) نسبةً لجوهر المسيحية الأخلاقي. ومع ذلك فقد اعتبرت الماركسية نفسها بالضبط كدليل عمل، وكسياسة من نوعٍ تنويري على نحو مميز وغير مألوف. ومع ذلك، فقد كانت هنا ذات عونٍ ضئيل بشكل استثنائي. وتروتسكي (Trotsky) أيضاً، واجه بصورة ضمنية مسألة ما إذا كانت مقولات الماركسية تستطيع أن تنير المستقبل، وذلك في السنوات الأخيرة من حياته، مواجهاً مسألة ما إذا كان الاتحاد السوفياتي بلاداً اشتراكية، بأي معنى من المعاني. وجعل كلّ شيء يتوقف على ما تؤدي اليه مجموعة من التنبؤات التي اختيرت بعد وفاة تروتسكي فقط. والجذاب المفيد أن أنها عادت كان واضحاً: فقد أنتجت مقدمات تروتسكي ما يفيد أن الاتحاد السوفياتي لم يكن اشتراكياً، وأن النظرية التي كان يجب أن تنير الطريق نحو التحرر الإنساني أدت، في الواقع إلى الدخول في الظلمة.

الاشتراكية الماركسية في جوهرها متفائلة تفاؤلاً عميقاً. وذلك

لأنه مهما كان نفذها للمؤسسات الرأسمالية والبورجوازية متطرفاً، فقد التزمت بالتأكيد على القول، إنه في داخل المجتمع المؤلّف من تلك المؤسسات تجمعت وتراكمت جميع الشروط الإنسانية والمادية الخاصة بمستقبل أفضل. ومع ذلك أقول إذا كان الفقر الأخلاقي للرأسمالية المتقدّمة هو ما يتفق العديد من الماركسيين على وجوده، فمن أين استمدت تلك المصادر الخاصة بالمستقبل؟ فليس بالأمر المستغرب أن تميل الماركسية عند هذه النقطة إلى إنتاج نسخها الخاصة عن السوبرمان (Übermensch) أعني، البروليتاري المثالي عند لوكاش (Lukacs) والثوري المثالي عند اللينينية. فعندما لا تصير الماركسية ديمقراطية اجتماعية فيبرية أو طغياناً فجاً، فإنّها تجنح لتصير خيالاً نيتشوياً. وكان أحد المظاهر المثيرة للإعجاب الخاصة بالقرار الواهن التروتسكي، كان متمثلاً في رفضه لجميع تلك الخيالات الجامحة. إن الماركسي الذي ينظر إلى كتابات تروتسكي بجدية كبرى سيضطر إلى الدخول في تشاؤمية غريبة عن التقليد الماركسي، وبصيرورته متشائماً سيتوقف عن أن يكون ماركسياً على نحو مهم. وذلك لأنه عندئذ لن يرى مجموعة بديلة ويمكن قبولها مع البنى السياسية والاقتصادية لتحل محل بنى الرأسمالية المتقدّمة. وهذه النتيجة تتفق مع نتيجتي. فإنا أيضاً لا يقتصر موقفي على اعتبار الماركسية قد استنفدت كتقليد سياسي، وهو الرأي الذي تحمله سلسلة من الولاءات السياسية المتعددة والمتنازعة التي تحمل الآن الرايات الماركسية - وهذا لا يتضمن إطلاقاً ما يفيد أن الماركسية ما تزال أحد المصادر الغنية للأفكار الخاصة بالمجتمع الحديث - لكنّي أعتقد أن هذا الاستنفاد يشترك

به كلّ تقليد سياسي آخر في ثقافتنا. وهذه إحدى النتائج التي يجب استخلاصها من النقاشات في الفصل السابق. هل ينتج من هذا بصورة تحديدية أن التقليد الأخلاقي الذي أدافع عنه يفتقر لأي سياسة عصرية ذات علاقة، وبشكل عام أن حجتي تلزمني وأي إنسان آخر يوافق عليها بتشاؤمية اجتماعية؟ ليس الأمر كذلك مطلقاً.

من الخطر دائماً رسم أنواع من المؤازرة الدقيقة بين حقبة زمنية تاريخية وأخرى، وإن أكثر ما هو مضلل من بين المؤازرة هي تلك التي رسمت بين عصرنا في أوروبا وأميركا الشمالية، والحقبة التي انحدرت فيها الإمبراطورية الرومانية وسقطت في عصور الظلام. ومع ذلك، توجد أنواع من المؤازرة. وقد حدثت النقطة الانعطافية الحاسمة في ذلك التاريخ السابق عندما ابتعد الرجال والنساء من ذوي الإرادة الصالحة عن مهمة دعم الإمبراطورية (Imperium) الرومانية وتوقفوا عن المطابقة بين استمرار اللطف ولم يكونوا عارفين بشكل كامل ما كانوا يفعلون - هو إنشاء اشكال جديدة من المجتمع يمكن فيه دعم الحياة الأخلاقية، علينا أيضاً أن نستنتج أنه من الآن فصاعداً نحن قد بلغنا تلك النقطة الانعطافية أيضاً. فما يهم في هذه المرحلة هو إنشاء أشكال محلية من المجتمع يمكن فيها بقاء اللطف والحياة الفكرية والأخلاقية عبر عصور الظلام التي أمامنا. وإذا كان تقليد الفضائل قد تمكّن من البقاء رغم ظواهر الرعب في عصور الظلام الأخيرة، فنحن لسنا من دون أسس للأمل. والبرابرة في هذه المرة ليسوا بمنتظرين خلف الحدود فهم حكموا ولا يزالون يحكموننا لزمن. وإن افتقارنا لوعي ذلك يشكل جزءاً من ورطتنا. ونحن في حالة انتظار لا لغودوت (Godot) وإنما لقديس بينديكت (St. Benedict) آخر - مختلف جداً.

الفصل التاسع عشر

ملحق الطبعة الثانية

نقاد طبعة الكتاب الأولى العديدون جعلوني أشعر بأني مدين لهم كثيراً في أكثر من ناحية. فبعضهم حدد أخطاء فادحة تتراوح ما بين خلط في الأسماء إلى أخطاء واقعية تتعلّق بجيوتو (Giotto) والبعض أشار إلى نواقص في السرد التاريخي وفرت لكتاب بعد الفضيلة (After Virtue) استمراريته النقاشية، وبعض انتقد تشخيصي لحالة المجتمع الحديث، وخاصة المجتمع المعاصر، والبعض الآخر ارتاب بعددٍ من الطرق وبمادة حجج معينة وطريقتها.

بالنسبة إلى انتقادات النوع الأوّل كان من السهل الرد عليها: جميع الأخطاء التي حددت تمّ تصحيحها في هذه الطبعة الثانية. وأنا شاكر، في هذه الناحية، وبشكل خاص هوغ لويد - جونز (Hugh LIoyd-Jones) وروبرت واتشبرويت (Robert Wachbroit) أما الرد على الأنواع الأخرى من النقد فلا يقتصر فقط على كونه مهمةً أصعب، ولكنه يتطلب مني أن أقوم بعددٍ من المشاريع الطويلة الأمد تكون موجهةً إلى الهموم التهذيبية الصارمة والمتعددة عند نقادي.

وذلك لأن قوة وضعف كتاب بعد الفضيلة يمثلان في أني، عندي انشغالان طاغيان: كلاهما لوضع البنية الكلية لأطروحة مركبة وحيدة تتعلّق بموقع الفضائل في الحياة الإنسانية حتّى لو أدى ذلك إلى تخطيط عام وليس إلى بيان كامل للحجج التابعة في داخل الأطروحة، وأن يكون فعل ذلك بطريقة توضح كيف هي أطروحتي غير متسقة بعمق مع حدود الدوائر الأكاديمية التقليدية التي غالباً ما كان لها تأثير في تقسيم الفكر إلى أقسام بطريقة تحرف أو تبهم الذين هم منغمرون في كلّ فرعٍ من الفروع الأكاديمية المستقلة. وأنا آمل أن مقداراً من النقص على الأقل سيغطى في مبادلاتي الوشيكة مع عددٍ متنوع من النقاد في المجلات: *Inquiry, Analyse und kritik and Soundings*، وأن الأكثر من ذلك سيعالج في تكملة بعد الفضيلة التي أشتغل عليها الآن، حول العدالة والتفكير العملي (Justice and Practical Reasoning) . غير أن عدداً من النقاد أقنعني أن الاستياءات المباشرة لبعض قراء بعد الفضيلة يمكن تلطيفها، إن لم يمكن إزالتها، عبر إعادة بيانٍ كافٍ للمواقف الرئيسيّة لنظام النقاش العام أو التي يفترضها. وهناك ثلاث مناطق متميزة تبدو فيها هذه الحاجة ملحةً.

1. العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ

فما يزعجني لبس التمييز [التاريخ عن الفلسفة]، هذا ما كتبه وليام ك. فرانكينا (William K. Frankena) :Ethics, 93, 1983) (500، أو إعطاء الانطباع أن البحث التاريخي يمكنه أن يثبت نقطة فلسفية، كما يبدو أن ماكنتاير (MacIntyre) قد فعل فإن فرانكينا

هنا إذ ما زال يتكلّم لصالح أرثوذكسية أكاديمية، بالرغم من أن ذلك مثل الأرثوذكسيات الحديثة الأخرى، يظهر علامات من التوتر والمقاومة والفلسفة حول هذه النظرة، المغايرة للتاريخ. فلمؤرخ الأفكار مهمة حساب نهوض وسقوط الأفكار مثلما هي مهمة حساب نهوض وسقوط الإمبراطوريات للمؤرخ السياسي، والمهمات المحفوظة للفيلسوف اثنتان. فإذا كانت المواد المعنية غير الفلسفة، مثل الأخلاق، فيقع على عاتق الفيلسوف أن يحدد ما هي المعايير الملائمة للعقلانية وللصدق، في تلك المنطقة الخاصة. وإذا كانت الفلسفة هي مادة الفلسفة وموضوعها، يكون على الفيلسوف أن يحدد بأفضل الطرق العقلية ما الذي يكون صادقاً في الواقع. وهذا المفهوم لتقسيم العمل الأكاديمي الذي يبدو أن فرانكينا قد افترض وجوده عندما وصف مذهب العاطفة بأنه نظرية فلسفية، يمكنني، لو أني أحوز على الجهاز الفكري الصحيح أن أفهم ما هي النظرة من دون اعتبارها نتيجةً لتطور تاريخي، وبمقدار ما أستطيع أن أرى يمكنني أيضاً أن أقيّم مرتبتها لجهة صدقها أو كذبها أو معقوليتها للتصديق من دون اعتبارها حاصلاً. والواقع هو أن حجج ماكنتاير ضدّ مذهب العاطفة مستمدة من الفلسفة التحليلية، وزعمه بأن المحاولات الحديثة الرامية لتسويغ الأخلاق أخفقت ويجب أن تخفق، هو زعم لا يمكن تأسيسه إلا بواسطة الفلسفة التحليلية، وليس بنوع ما من أنواع التاريخ، (المصدر نفسه).

ضدّ هذه النظرة أنا التزم بالقول، إنه بالرغم من حيازة الحجج من النوع المفضل من الفلسفة التحليلية على قوة لا مهرب منها، إن مثل تلك الحجج لا يمكنها أن تدعم نوع الرأي المتعلق بالصدق

والعقلانية الذي يطمح الفلاسفة لتسويغه بشكل بارز، إلا في سياق نوع خاص من البحث التاريخي. وكما ذكر فرانكينا، أنا لم أكن أصيلاً في مثل ذلك النقاش، وقد سمَّى هيغل وكولينغوود وكان بإمكانه أن يسمّي فيكو وذلك، لأن فيكو كان أول من أكد على أهمية الحقيقة التي لا يمكن إنكارها، والتي صار تكرارها مملاً، وهي التي تفيد أن مواضيع الفلسفة الأخلاقية - المفاهيم التقييمية والمعيارية قواعد السلوك، والحجج والأحكام الخاصة بأبحاث الفيلسوف الأخلاقي - على الأقل لا يمكن الوقوع عليها إلا متجسدة في الحياة التاريخية لمجموعات اجتماعية معينة، لذا، فهي تحوز على الخصائص المميزة لوجود تاريخي: كِلا الهوية والتغير عبر الزمن، والتعبير في الممارسة المؤسسية وفي الخطاب، والتفاعل والعلاقات المتداخلة مع أنواع مختلفة من أشكال النشاط. فالأخلاق التي لا تكون أخلاق مجتمع معين ليست موجودة. كانت هناك أخلاق أثينا في القرن الرابع، وأخلاقيات أوروبا الغربية في القرن الثالث عشر، وكانت هناك أخلاقيات عديدة مثلها، لكن أين وجدت أو توجد مثل تلك الأخلاق؟

طبعاً، أعتقد كَنْت أنه أجاب عن ذلك السؤال بنجاح. ومن المهم أن نعرف أن الفلسفة الأخلاقية التحليلية التي يدافع عنها فرانكينا ونوع المذهب التاريخي الذي أدافع عنه كانا بجزء رئيسي ردين على انتقادات على جواب كَنْت الترانسندنتالي فقد واجهت أطروحة كَنْت المفيدة أن طبيعة العقل الإنساني هي بشكل يفيد وجود مبادئ وتصورات لا بُدَّ من أن يوافق عليها أي كائن عاقل وذلك لأن في التفكير وفي الإرادة نوعين متميزين من الاعتراض

الحاسم. أحدهما وهو الذي ركز عليه هيغل والمؤرخون اللاحقون، وأفاد أن ما قدمه كَنْت كمبادئ شاملة وضرورية خاصة بالعقل البشري انتهى ليكون مبادئ أزمنة، وأمكنة خاصة ومراحل خاصة من النشاط والبحث الإنسانيين. وتماماً كما تبيّن ما اعتبره كَنْت مبادئ وافتراضات خاصة بالفيزياء النيوتونية، كذلك ما اعتبره كَنْت مبادئ وافتراضات الأخلاق انتهى ليكون مبادئ وافتراضات أخلاق ذات خصوصية عالية، أعني، نسخة علمانية من نسخ المذهب البروتستنتانتي الذي جهز المذهب الفردي الحديث بإحدى شرائعه التأسيسية. وهكذا، فإن زعم الشمولية هوى.

والمجموعة الثانية من الاعتراضات أدت إلى أنه لا يمكن دعم مفاهيم الضرورة، والقبلية (a priori) وعلاقة المفاهيم والمقولات بالخبرة التي تطلّبها المشروع الكَنْتي الترانسندنتالي: إن تاريخ الانتقادات الفلسفية المتلاحقة للمواقف الكَنْتية الأصلية، ولإعادة صياغتها من قبل الكَنْتيين المتجددين، ولاحقاً من قبل التجريبيين المنطقيين بشكل أكثر راديكالية، ثمّ انتقادات تلك الصياغات الجديدة، كلّ ذلك له أهمية رئيسيّة للتاريخ الخاص بما آلت إليه الفلسفة التحليلية. وتم التدمير الأخير والحديث للتمييزات الرئيسيّة المهمة للمشروع الكَنْتي ولخلفائه على أيدي كواين (Quine) وسيلارز (Sellars) وغودمان (Goodman) وآخرين، وحصل تاريخ كلّ ذلك وفقاً لتسلسل الأحداث الزمني من قبل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) الذي ذكر وعلق على كيف أضعف أثر واحد بمقدار كبير الإجماع في المجتمع التحليلي حول ما تكون المسائل الرئيسيّة في الفلسفة (*Consequences of Pragmatism,*

غير أن تلك لم تكن النتيجة Minneapolis, 1982, pp. 214-217) الوحيدة ولا المهمة، وذلك لأن تقدّم الفلسفة التحليلية نجح في تأسيس ما يفيد عدم وجود أسس للاعتقاد بمبادئ شاملة وضرورية - خارج الأبحاث الصورية - باستثناء ما له علاقة بمجموعة من الافتراضات. فمبادئ ديكارت الأولى، وحقائق كَنْت القبلية (a priori) وحتّى أرواح تلك الأفكار التي انتابت المذهب التجريبي الحسي طويلاً، كلها أبعد عن الفلسفة. فهل كانت النتيجة صيرورة الفلسفة التحليلية معرفة أو فرعاً من فروع المعرفة؟ حصرت مقدرتها وكفاءتها في درس المراجع. وقد وصف رورتي هذه الحال بالقول: المثال الأعلى للمقدرة الفلسفية هو في رؤية عالم التأكيدات الممكنة كلّه في علاقاتها الاستنباطية مع بعضها كلها، وبالتالي القدرة على إنشاء أو نقد أي حجة، المرجع السابق، (ص 219). كما كتب دايفد لويس (David Lewis) قائلاً: لا يمكن تفنيد النظريات الفلسفية تفنيداً حاسماً. (أو نادراً ما فعل ذلك غودل (Gödel) وغتييه(Gettier) فالنظرية تبقى رغم تفنيدها - وبثمن حدوسنا هي مجرد آراء، ومثلها نظرياتنا الفلسفية. ومهمة الفيلسوف المعقولة تتمثل في جعلها متوازنة. ومهمتنا المشتركة هي اكتشاف أشكال التوازن الموجودة التي يمكنها أن تقاوم وتصمد أمام الفحص، لكن لكلّ واحد منا أن يقيم في واحدٍ منها أو في آخر. وحالما توضع قائمة النظريات المتقنة أمامنا، تصير الفلسفة مسألة رأي (*Philosophical Papers,* volume I, Oxford, 1983, pp. x-xi).

يمكن للفلسفة التحليلية، أحياناً أن تنتج نتائج حاسمة من الوجهة العملية وتكون من النوع السلبي. فهي تستطيع أن تبيّن وفي

حالات قليلة أن كثيراً جداً من ظواهر عدم الاتساق والتناقض توجد في الوضع الذي يستمرّ أي شخص عاقل في التمسّك به. غير أنها لا تستطيع أبداً أن تؤسس المقبولية العقلانية لأي وضع جزئي في حالات يكون فيها لكلّ الأوضاع البديلة المنافسة المتاحة مجال ومدى كافيان، والمناصرون لكلّ واحد منها راغبون في دفع الثمن اللازم لتأمين الاتساق وعدم التناقض. لذا فإن الصفة المميزة لكثير من الكتابات التحليلية المعاصرة - أقل وعياً فلسفياً من رورتي أو لويس التي دفعت في مقاطع من النقاش احتوت على تقنيات منطقية وسيمانطيقية مصقولة متاحة، بغية تأمين أقصى ما يمكن من الدقة عوضاً عن مقاطع لا تقوم إلا برصف مجموعة من الأفضليات الاعتباطية العلاقة والمخلخلة. فالفلسفة التحليلية المعاصرة تظهر شراكة غريبة بين لغة مدينة بعمق لفريجه (Frege) وكارناب (Carnap) وأخرى مستمدة من الأشكال الساذجة للوجودية.

ما يفيده هذا الحاصل هو قبل أي شيء أن الفلاسفة التحليليين كما مثلهم رورتي ولويس وفرانكينا صمموا أن يستمروا في اعتبار الحجج موضوعات للفحص بمعزل عن البيئات الاجتماعية والتاريخية للنشاط والبحث الذين هم فيه، ومنه استمدوا أهميتهم الخاصة بشكل مميز. غير أنه بفعلهم هذا صار الفيلسوف التحليلي عرضةً لأن يرث من أسلافه الكَنْتيين ظواهر إساءات الفهم تلك التي نشأت من أول الاعتراضين الرئيسين على نسخة كَنْت نفسه الخاصة بالمشروع الترانسندنتالي. لأنه على سبيل المثال إذا كنا نعتبر مبادئ ومقولات الميكانيكا النيوتونية محققةً متطلبات العقلانية، فإننا سوف نبهم بالضبط ما يتعلق بها وجعلها من الوجهة العقلية

أعلى منافساتها الوحيدة المتاحة في بيئة البحث الفيزيائي الفعلية في أواخر القرن السابع عشر، وأوائل القرن الثامن عشر.

فما جعل الفيزياء النيوتونية تفوق عقلياً سلفيها الغاليلي والأرسطي ومنافسها الديكارتي تمثل في قدرتها على تجاوز حدودها عبر حلّ مسائل في مناطق لم تستطع سابقاتها ومنافساتها أن تحقق تقدّماً عن طريق معاييرها وتقدّمها العلمي. لذا فإننا لا نستطيع أن نقول أين يمثل التفوق العقلي للفيزياء النيوتونية إلا تاريخياً بمفردات علاقته بأسلافه وبمنافسيه من الأفكار التي تحدتها تلك الفيزياء وأزاحتها. جرد الفيزياء النيوتونية من بيئتها ثمّ ارسلها إلى حيث يمثل التفوق العقلي لأحدها على الفكرة الأخرى، فإنك ستواجه بمسائل لا حلّ لها وغير ممكنة مقارنتها - لذا فإن معرفة كيف تبنى نيوتن والنيوتنيون نظراتهم ودافعوا عنها ضروريان لمعرفة سبب اعتبار الفيزياء النيوتونية هي الأعلى عقلياً. ففلسفة العلم الفيزيائي تعتمد على تاريخ العلم الفيزيائي. والحال لا يختلف في الأخلاق.

قد يطمح الفلاسفة الأخلاقيون إلى تحقيق أكثر من ذلك، فهم دائماً يصوغون أخلاق وجهة نظر اجتماعية وثقافية: فأرسطو كان الناطق باسم طبقة واحدة من الأثينيين في القرن الرابع، وكَنْت، كما ذكرت، لاحظ ووفر صوتاً عقلياً للقوى الاجتماعية الناشئة، قوى المذهب الفردي الليبرالي. غير أن وضع الأمور بهذه الطريقة غير كافٍ، لأنه يظل يعتبر الأخلاق شيئاً والفلسفة الأخلاقية شيئاً آخر. غير أن أي أخلاق معينة تشتمل في صميمها على معايير يمكن بها

الحكم على أسباب الفعل بأنها كافية بمقدار أو بمقدار آخر، وعلى مفاهيم تختص بكيفية علاقة صفات الشخصية بصفات الأفعال، وعلى أحكام تختص بكيفية صياغة القواعد، وهكذا. لذا هناك دائماً الكثير مما يتعلق بأي أخلاق معينة يزيد عن الفلسفة المتضمنة فيها، فلا يوجد ولاء للأخلاق لا يتضمن موقفاً فلسفياً ما علنياً أو ضمنياً. فالفلسفات الأخلاقية هي قبل أي شيء آخر الصياغات العلنية لمطالب أخلاقيات خاصة بالولاء العقلي. وهنا يمثل سبب كون تاريخ الأخلاق وتاريخ الفلسفة الأخلاقية تاريخاً واحداً. ويتبع ذلك القول، إنه عندما يكون لأخلاقيات متنافسة مطالب متنافسة وغير متسقة يكون هناك مسألة على مستوى الفلسفة الأخلاقية، تتعلّق بقدرة أي منها على الادعاء الجيد بالتفوق العقلي على المطالب الأخرى.

كيف يمكن الحكم على هذه المطالب؟ كما في حالة العلم الطبيعي، لا توجد معايير عامة أبدية. فالأمر محصور في قدرة فلسفة أخلاقية واحدة على صياغة مطالب أخلاق مفردة وتحديد وتجاوز قيود منافستها، قيود يمكن تحديدها - بالرغم من أن ذلك لم يكن في الواقع- بالمعايير العقلية التي يلتزم بها مناصرو الأخلاق المنافسة عبر ولائهم لها، عندئذ ينشأ ويظهر التفوق العقلي لتلك الفلسفة الأخلاقية وتلك الأخلاق الجديرتين بالذكر. وقد كان تاريخ الأخلاق- و- الفلسفة الأخلاقية تاريخ تحديات متعاقبة لنظام أخلاقي قائم ما، وهو تاريخ كان فيه السؤال عن أي فريق تغلب على الآخر، في نقاشات العقلية يميز دائماً عن السؤال المتعلق بأي فريق احتفظ بالهيمنة الاجتماعية والسياسية أو استباقها. وليس

إلا الإشارة إلى ذلك التاريخ يمكن البت بمسائل التفوق العقلي. فتاريخ الأخلاق والفلسفة الأخلاقية المكتوب من وجهة النظر هذه هو جزء لا يتجزأ من مشروع الفلسفة الأخلاقية المعاصرة مثل تاريخ العلم بالنسبة إلى مشروع فلسفة العلم المعاصرة.

آمل الآن أن يكون قد صار واضحاً سبب الاختلاف بيني وبين فرانكينا. فقد بدّا أنه يعتقد أن طرق الفلسفة التحليلية كافية لتقرير ما هو صدق وما هو كذب وما هو المعقول الإعتقاد به في الفلسفة الأخلاقية، وأن البحث التاريخي لا علاقة له. أما أنا فلا أقتصر على الاعتقاد بأن البحث التاريخي مطلوب بغية تأسيس ما تكون وجهة نظر مفردة، وإنما أيضاً أن أي وجهة نظر تؤسس أو تخفق في تأسيس تفوقها العقلي على منافساتها في سياقات محددة في مصادقتها التاريخية. وللقيام بذلك، سيحرك الكثير من المهارات والتقنيات الخاصة بالفلسفة التحليلية، وفي مناسبات نادرة تكون تلك التقنيات كافية لأضعاف الثقة بنظرة والشكّ بها. لذا فإنّه عندما يقول فرانكينا قولاً صائباً مفاده أنّني أحياناً أوظف حججاً مستمدة من الفلسفة التحليلية لأثبت أن نظرية ما أو مجموعة من النظريات قد أخفقت فإنه لا يعزو لي شيئاً غير متسق مع مذهبي التاريخي أو مع رفضي للنظرة المفيدة أن الفلسفة التحليلية لا تستطيع إطلاقاً أن توفر أسساً كافية للتأكيد على أي وجهة نظر إيجابية في الفلسفة الأخلاقية.

هكذا عندما نفهم المذهب العاطفي على أنه ردّ على ربط تاريخي معين للتنظير الأخلاقي نكون قادرين على فهم مزاعمه، ليس فقط بوصفه أطروحةً خاصة بمعاني الجمل الأبدية المستعملة

في الأحكام الأخلاقية (وهي أطروحة ذات مقبولية قليلة)، وإنما أيضاً بشكل أهم بوصفه أطروحةً تجريبية حسية تتعلّق باستعمال الأحكام الأخلاقية ووظيفتها التي قد تنطبق في مجال من الأوضاع التاريخية قد يكون واسعاً أو ضيقاً. وهذا ما يجعل ومفهوماً وواضحاً، أعني كيف قدمت النظرية وأي نوع من الأوضاع له علاقة بفهم النظرية وبتقييمها بشكل أبهمه تمييز فرانكينا الحاد بين البحث الفلسفي والتاريخ.

على ذلك يمكن وضع الرد الآتي. إذا تمكنا من كتابة نوع التاريخ الفلسفي الذي تصورته - وهو هذا التاريخ الذي حاولت أن أكتبه في **بعد الفضيلة** - عندئذٍ، عند تسجيلنا الأحداث المتعاقبة زمنياً، أحداث هزائم نظرية أو انتصارات أخرى من حيث التفوق العقلي، علينا أن نجلب لذلك التاريخ المعايير التي بها يحكم على التفوق العقلي لنظرية على أخرى. وهذه المعايير ذاتها تتطلب تسويغاً عقلياً، وهذا التسويغ لا يمكن توفيره عن طريق تاريخ لا يمكن كتابته إلا بعد توفير تسويغ لتلك المعايير. لذا فإن المؤرخ سيلجأ بشكل خفي أو مقنع إلى معايير لاتاريخية، وهي المعايير التي يفترض أن يوفرها التسويغ الترانسندنتالي أو التحليلي، وهي أنواع من التسويغ كنت قد رفضتها.

هذا الرد يخفق، وذلك لأن وضعنا بالنسبة للنظريات والخاص بما يجعل نظرية متفوقةً عقلياً على أخرى لا يختلف عن وضعنا بالنسبة للنظريات العلمية أو لأخلاقيات - و - أخلاق الفلسفة. ففي الحالة الأولى كما في الحالة الثانية، ما يجب علينا أن نطمح

إليه ليس نظرية كاملة، بل نظرية يوافق عليها اي كائن عاقل، لأنها حصينة أو حصينة بمقدار كبير ضدّ الاعتراضات، وإنما أفضل نظرية تنشأ إلى الآن في تاريخ هذا الصنف من النظريات. لذا علينا أن نطمح لتوفير أفضل نظرية إلى الآن لجهة الصنف من النظريات وأفضل نظرية فيه: لا أكثر ولا أقل.

يتبع ذلك منطقياً أن كتابة هذا النوع من التاريخ الفلسفي لا يمكن إكماله. فكانت الإمكانية دائماً بأن تترك مفتوحة لتحدٍ جديد ما للنظرية الفضلى القائمة قد يظهر ويزيحها، وذلك في أي ميدان مفرد سواء أكان العلوم الطبيعية أو الأخلاق- و- الفلاسفة الأخلاقيين أو نظرية النظرية. لذا فإن هذا النوع من المذهب التاريخي خلافاً لمذهب هيغل يشتمل على عدم العصمة، فهو نوع من المذهب التاريخي الذي يستبعد كلّ مطالب المعرفة المطلقة. ومع ذلك، إذا تمكّن نظام أخلاقي بنجاح من تجاوز قيود أسلافه، فبفعله هذا وفر أفضل الوسائل المتاحة لفهم تلك الأسلاف إلى يومنا وبعد ذلك واجه تحديات متتابعة من عددٍ من وجهات النظر تلك وتجنب ضعفها وقيودها في نفس الوقت، ووفر أفضل شرح، إلى حينه لذلك الضعف وتلك القيود، عندئذ يكون لدينا أفضل مبرر ممكن للثقة بأن تحديات المستقبل سوف تواجه بنجاح أيضاً، وأن المبادئ التي تعرف جوهر النظام الأخلاقي هي مبادئ باقية. وهذا هو بالضبط الإنجاز الذي عزوته إلى النظام الأخلاقي الأساسي الأرسطي في بعد الفضيلة.

ذلك هو نوع الرأي التاريخي الذي كنت أكونه وما زلت، والذي

لم يذكر بوضوح كافٍ، كما أنَّ شكل الحجة التي دفعتها وحركتها لصالحه لم يكن محدداً بما فيه الكفاية. ولم أكن مجرد مدعٍ بما دعوته مشروع عصر التنوير الذي أخفق بمعاييره، لأن المنافحين عنه لم ينجحوا أبداً في تحديد مجموعة من المبادئ الأخلاقية يمكن تسويغها بشكل فريد بحيث لا يخفق أي إنسان عاقل على نحو كامل في الموافقة عليها، أو في تحديد الفلسفة الأخلاقية لنيتشه التي أخفقت أيضاً بمعاييرها هي ايضاً، وأن الأسس لفهم تلك الإخفاقات لا يمكن توفيرها من المصادر التي يزودها الشرح الأرسطي للفضائل والذي وفقاً للطريقة التي بها شرحته ظهر من مواجهاته التاريخية أنه أفضل نظرية إلى الآن. عليك أن تلاحظ أني لم أؤكد في **بعد الفضيلة** أني آزرت هذا الرأي، كما أني لا أزعم بأني آزرته الآن. فهناك عمل كثير لا بُدَّ من إنجازه.

آنيت بايير (Annett Baier) عنفتني لعدم فهمي مواطن القوة في موقف هيوم مقالة ظهرت في *Analyse und Kritik*، كما ناقشت أونورا أونيل (Onora O'Neill) قائلة إن شرحي لكَنْت كان انتقائياً ومبسطاً (في مقالة ظهرت في *Inquiry* وأنا أتعاطف وبمقدار كبير مع التشكّيين، وذلك لأن الواقع هو أن الشرحين المختلفين جداً للتفكير العملي اللذين قدمهما هيوم وكَنْت هما اللذان قدماً التحدي الرئيسي للنظام الأرسطي ولشرح التفكير العملي المتجسد فيه. وإلى أن يحصل توضيح العلاقة بين تلك الشروح الثلاثة، فإن الزعم الرئيسي الخاص بـ **بعد الفضيلة** لن يؤسس بالطريقة التي تتطلبها نظرية المعرفة التي يفترضها السرد النقاشي لـ **بعد الفضيلة**.

وهناك نوع مختلف جداً من نقد طريقة ربط الفلسفة والتاريخ بـ **بعد الفضيلة**، ولا يمكن المرور به مرّ الكرام من دون ذكر. فقد اعتبرني فرانكينا من المقدرين للفسلفة التحليلية بمقدارٍ غير كاف: وأبراهام إيدل (Abraham Edel) اعتبرني ما زلت بعيداً جداً عن أن أكون تحليلياً ويلزمني بأني لا أعدو عن أن أكون أكثر من منم، أو محلل هرطوقي ظلت هرطقته محدودة بحبال التقليد التحليلي (*Zygon*, 18, 1983: 344). وجوهر نقده هو، أولاً، أني ركزت الانتباه بشكل مبالغ به على مستوى التنظير العلني الظاهر، والمفاهيم المصاغة والقصص المحكية عن تقاليدها من أناس مختلفين، ولم أركز كفاية على حياة تلك الشعوب الاجتماعية والمؤسسية الواقعية، **وثانياً**، أن مشايعتي أدت بي إلى تشويه تاريخ الأخلاق الفعلي، والمركب لصالح وجهة نظري الأرسطية. ففي حين وجدني فرانكينا فيلسوفاً تحليلياً ناقصاً مع اهتمام إضافي بالتاريخ، وجدني إيدل مؤرخاً اجتماعياً ناقصاً يظل يجرجر نفسه في الفلسفة التحليلية. وهكذا يكون نقد إيدل صورة في المرآة لنقد فرانكينا، وليس هذا بالأمر المفاجئ.

كما أنّ نوع التاريخ الفلسفي الذي أرغب في كتابته يتخاصم في مواضيع معينة مع قواعد الفلسفة التحليلية، فهو في مواضع أخرى ينتهك قواعد التاريخ الاجتماعي الأكاديمي بطريقتين: **أولاهما**، من وجهة نظري التي تفيد أن المشاريع النظرية والفلسفية نجاحاتها وخيباتها هي أبعد ما يكون عن أن لها تأثير في التاريخ مثلما اعتبرها المؤرخون الأكاديميون عموماً. فالمسائل التي تحتاج إلى بتٍ في هذه المنطقة هي مسائل وقائع ذات علاقة

بالتأثير السببي. وهي تشتمل على مسائل مثل طبيعة تأثير مفكري التنوير الاسكتلندي على التغيير الاجتماعي، والسياسي والأخلاقي البريطاني، والفرنسي والأميركي. وتعتمد الإجابات على مثل هذه الأسئلة على بحوث، مثلاً في الدور الاجتماعي وفعالية الجامعات والكليات كمؤسسات حاملة لأفكار. وقد يظهر البحث التاريخي في النهاية، أن انتباهي للتنظير الواضح للمفاهيم المصوغة والسرد القصصي في غير مواضعها. غير أني وإلى هذا الحدّ أبقى غير مقتنع.

ثانياً، كتبت حكايات التاريخ الاجتماعي الأكاديمي بطريقة تفترض ذلك النوع من التمييز المنطقي بين مسائل الواقع ومسائل القيمة، ألزمني شرح الحكاية الموجود في **بعد الفضيلة** لإنكاره. والتاريخ الفلسفي الذي شكل الحكاية الرئيسيّة لكتاب **بعد الفضيلة** نفسه كتب من وجهة نظر النتيجة التي بلغها ودعمها- أو سوف يدعمها لو أن حكايته وسعت بالطريقة التي آمل بتوسيعها في تكملة **بعد الفضيلة**. فلا تبدو حكاية **بعد الفضيلة** حكاية محازبٍ حدثت عرضياً أو بالإهمال، بما اتصفت به من أحادية الجانب المتعمدة.

ومع ذلك أقول إن إيدل كان محقاً بمقدار جوهري في تهمتيه، كليهما. فهناك مقدار كبير من التاريخ الاجتماعي والمؤسسي كانت إشارة **بعد الفضيلة** إليهما غير مستقيمة، لكنّها في الواقع جوهرية لنوع الحكاية الذي أشرت إليه في **بعد الفضيلة**، لكنّي لم أنجح الآن في كتابته. وتاريخ علاقة الشرح الأرسطي للفضائل مع أنظمة أخلاقية أخرى، بدءاً من الأفلاطونية وما بعدها إلى الوقت الحاضر موضوع معقّد بصورة واسعة أكثر مما رأيت. وهكذا أقول

إن فرانكينا وإيدل نطقاً بتحذيرين مرحب بهما لي ولقرائي عبر تحديدهما مسائل لم أنتبه لها إنتباهاً كافياً: فمراجعتهما جعلتني مديناً لهما، على الدوام.

2. الفضائل ومسألة النسبية

طرح صاموئيل شيفلر (Samuel Scheffler) شكوكاً مهمة حول شرحي للفضائل الذي قدمته (*Philosophical Review*, 92, No. 3, July 1983) وكذلك فعل ستانلي هويرواس (Stanley Hauerwas) وبول واديل (Paul Wadell) (*The Thomist*, 46, No. 2, April 1982)، ورأى روبرت واتشبرويت (Robert Wachbroit) أن إحدى النتائج المتضمنة في ذلك الشرح تفيد أن النسبية لا مفرّ منها (*Yale Law Journal*, 92, No. 3, January 1983). ولأنه ليس إلا إذا كنت أستطيع أن أرد بنجاح على المسائل التي طرحها شيفلر (Scheffler) وهويرواس (Hauerwas) وواديل (Wadell) سأكون قادراً على الرد الكافي على حجة واتشبرويت (Wachbroit) فإن شكوكهم بالمقاصد الرئيسيّة في حجتي البناءة يمكن النظر فيها كلها.

ينطلق شرحي للفضائل ويستمرّ في مراحل ثلاث: المرحلة الأولى تتعلّق بالفضائل بوصفها صفاتٍ ضرورية لتحقيق الخيرات الداخلية في الممارسات، والثانية تعتبرها صفات تسهم في خير الحياة كلها، والمرحلة الثالثة تربطها بالسعي وراء خير الكائنات الإنسانية، وهو المفهوم الذي لا يمكن صياغته والحيازة عليه إلا

من داخل التقليد الاجتماعي المستمر في التطور. لماذا البدء من الممارسات؟ هناك فلاسفة آخرون انطلقوا من نظرٍ في العواطف أو الرغبات أو من شرحٍ مفهوم ما للواجب أو الخير. وفي الحالتين كان النقاش عرضةً بأنَ تحكمه باستمرار نسخة ما من نسخ التمييز بين الوسائل والغايات الذي تبدو بحسبه جميع النشاطات الإنسانية مسلوكة كوسائل لغايات موجودة أو مقررة، أو هي ببساطة ذات قيمة في ذاتها، وربما في الاحتمالين كليهما. ما تبعده هذه البنية عن النظر هو تلك الأشكال المستمرة من النشاط الإنساني الذي يجب اكتشاف وإعادة اكتشاف الغايات والوسائل المبتدعة للسعي وراءها وطلبها، وبذلك هي تبهم أهمية الطرق التي بها تخلق تلك الأشكال من النشاطات غايات جديدة ومفاهيم جديدة للغايات. فصنف الممارسات المعرفية كما عرفتها هو صنف تلك الأشكال من النشاط، والإجابات المختصرة على أسئلة هويرواس وواديل لجهة سبب إدخال بعض البنود في ذلك الصنف واستبعاد بنود أخرى، تتمثل في أن تلك البنود التي استبعدت ليست مثل أشكال النشاط تلك.

لذلك، إن أهمية الابتداء من الممارسات في أي بحث في الفضائل تمثل في أن ممارسة الفضائل ليست ذات قيمة بذاتها ليس إلا، وإنما لها قصد آخر وهدف نحن نقيّم ونثمن الفضائل عبر إدراكنا ذلك القصد والهدف - فأنت لا تستطيع أن تكون شجاعاً أو عادلاً، أو أي شيء آخر، بمعنى حقيقي من دون الاهتمام بتلك الفضائل لذاتها. ومع ذلك، فإن للفضائل علاقة بالخيرات التي توفر لها قصداً وهدفاً إضافيين مثل علاقة مهارة من المهارات بالغايات

التي تحدثها ممارستها الناجحة أو مثل علاقة المهارة بأهداف رغباتنا التي ممارستها الناجمة تمكننا من الحيازة عليها. فقد كان كَنْت محقاً بإعتباره الأمر الأخلاقي ليس بأمر صادر عن مهارة أو عن حكمة، كما عرفهما. أما الخطأ الذي اقترفه فتمثل في افتراضه أن البديل الوحيد الباقي هو الأمر أو الواجب الأخلاقي المطلق. ومع ذلك تلك كانت النتيجة التي يمكن أن يصل إليها الإنسان، من دون أي أسباب ومبررات إضافية كَنْتية للقيام بذلك، إن حاول الإنسان أن يفهم الفضائل من خارج بيئة الممارسات. وذلك، لأن الخيرات الموجودة في داخل الممارسات والتي لا يمكن تحقيقها من دون ممارسة الفضائل ليست بغايات يسعى إليها أفراد معينون في مناسبات معينة، وإنما هي الفضائل أو الامتيازات الخاصة بتلك الأنماط من السلوك التي يحققها الإنسان أو يخفق في تحقيقها، ويتقدّم نحوها أو يفشل في التقدّم نحوها، بطريقة سعي الإنسان وراء غايات أو أهداف معينة، وفي مناسبات معينة هي فضائل أو امتيازات يتغير مفهومنا لها مع الزمن كلّما تغيرت أهدافنا.

فهم ذلك هو خطوة تمهيدية ضرورية في الرد على اعتراض شيفلر (Scheffler) على أطروحتي الخاصة بالرابطة بين الفضائل والممارسات. قال شيفلر: بالرغم من أن ماكنتاير ينفي أن ينتج عن هذا الشرح أن لاعبي الشطرنج الكبار لا يمكن أن يكونوا شريرين، فاني مقتنع إقتناعاً كاملاً بأنه مؤهل بنفيه وعلى أي حال، يبدو أنه سعيد لقوله شيئاً لم أجده مقبولاً ومعقولاً، أعني أن لاعب الشطرنج الكبير والشرير لا يستطيع أن يحقق أي من خيرات الشطرنج الداخلية، (ص 446). كان شيفلر مصيباً في الآراء التي نسبها

إليّ، لكن ذلك ليس كذلك إلا إذا كان يعني بالخيرات الداخلية ما عنيت. فإذن عنى الإنسان ما أعني عندئذٍ يكون الجواب على شيفلر واضحاً.

لنتصور لاعب شطرنج عظيم المهارة لا يهتم إلا بالفوز، ويهتم بذلك كثيراً جداً. ومهاراته تجعله في مصاف الكبار. لذا فهو لاعب شطرنج عظيم. غير أنه لما كان ما يعنيه هو مجرد الفوز - وربما الخيرات المتصلة بالفوز مثل الشهرة، والاعتبار، والمال - فإن الخير الذي يعنيه لا يختص بالشطرنج أو بألعاب من نفس نوع الشطرنج، مثل أي خير يجب أن يكون داخلياً في الممارسة، وفي ممارسة لعبة الشطرنج. وذلك لأن بامكانه أن يحقق ذات الخير أي الفوز ومكافئاته الممكنة في أي ميدان آخر تجري فيه منافسة ويكون فيه فائزون، لو كان قادراً على تحقيق مستوى شبيه في تلك الميادين. لذا، فإن ما يهتم به وما يحققه بوصفه خيراً له ليس نوعاً من الفضيلة أو الامتياز الخاص بلعبة الشطرنج ونوع المتعة الذي يتبع ذلك الامتياز، وهو خير يمكن أن يحققه لاعبون أقل مهارة في مستواهم. لذا فإن اعتراض شيفلر يتداعى فالعلاقة بين الفضائل والممارسات عندما تميز بشكل أوضح عن علاقة المهارات بالممارسات مما نجحت في القيام به في شرحي السابق، لا تؤدي إلى النتائج غير السعيدة التي حاول شيفلر أن يلصقها بي.

ويبدو أن اعتراض شيفلر له علاقة بإخفاق آخر في أن أكون واضحاً بما فيه الكفاية حول دوري. وذلك لأنه قال إنه بحسب نظرتي، الفضائل توصف وقتياً بالإشارة إلى ممارسة، وهذا الوصف

المؤقت يعدل بعد ذلك، ويكمل في مراحل لاحقة (ص 446).
كان عليَّ أن أوضح أني لا أقصد أن أوحي- بالرغم من أني أوحيت بوضوح - أن الشرح البدئي للفضائل بمفردات الممارسات يوفر لنا مفهوماً كافياً للفضيلة، عندئذٍ يُغني ويكمل عبر ربطه بأفكار خير الحياة الإنسانية كلها والتقليد المستمر. فالمسألة هي أن الصفة الإنسانية لا تعتبر فضيلة ما لَمْ تحقق الشروط التي حددت في كلّ من المراحل الثلاث. وهذا مهم، وذلك لأنه توجد صفات من المقبول فهمها بأنها تحقق تلك الشروط والتي تكون مستمدة من فكرة الممارسة، لكنّها ليست بفضائل، وهي صفات تجتاز اختبارات المرحلة الأولى، لكنّها تخفق في المرحلتين الثانية والثالثة.

لنفكر بمثلٍ من قبيل صفتي القساوة وعدم الرحمة ولنميزها عن الصفة الحساسة، صفة معرفة متى يكون هناك قساوة أو عدم رحمة. ولا شكّ في وجود ممارسات - استكشاف القفار أحد الأمثلة - لا تكون فيه القدرة على القساوة وعدم الرحمة في سير الإنسان والآخرين مجرد شرطٍ لتحقيق المهمة، وإنما للبقاء على قيد الحياة أيضاً. فقد يتطلب مثل هذه القدرة، وكشرطٍ لممارستها، ممارسة عدم حساسية معينة نحو الآخرين، ويكون الاهتمام بمشاعرهم عقبةً في طريق الاهتمام ببقائهم. لننقل ذلك المركب من الصفات وندخله في الإسهام في ممارسة خلق الحياة واستبقائها لأسرة، فسنحصل على إجراء خاص بمصيبة. فما بدا فضيلة في سياقٍ صار رذيلة في سياق آخر. غير أن هذه الصفة ليست فضيلة ولا رذيلة وفقاً لنظرتي. فهي ليست بفضيلة، لأنها لا تحقق الشروط التي يفرضها المتطلب الذي هو أن تسهم الفضيلة في ذلك النوع

من الحياة الإنسانية الكلية، التي تتوحد فيه خيرات الممارسات الخاصة والجزائية في نموذج واحد من الأهداف يوفر إجابةً عن السؤال: ما هو أفضل نوع من الحياة على إنسان مثلي أن يتبعه؟ ولا شكّ أنه من الممكن أن يكون هناك صفات معينة تنجح في تحقيق ذلك النمط الثاني من أنماط المتطلبات، لكنه يخفق في تحقيق ذلك النمط الثاني من أنماط المتطلبات، لكنه يخفق في تحقيق متطلبات المرحلة الثالثة، التي لا بُدَّ فيها من توحيد خيرات أشكال الحياة الجزئية في نماذج تقليد ينفخ فيه الحياة والنشاط بحث عن الخير والأفضل.

وهو جزء من الطريقة التي وصفت بها المرحلة الثالثة في شرحي للفضائل، الذي بدا عند أكثر من ناقد أنه يوفر الأسس لاتهامي بالنسبية. فروبرت واتشبرويت (نفس المرجع والموضع) قال في نقاشه، إن وصفي الخير الإنساني بمفردات البحث عن الخير، وحتّى بوجود تقييدات من المرحلتين السابقتين لشرحي، وهو متسق مع الإقرار بوجود تقاليد فضائل متنافسة، مختلفة وغير متسقة. وفي هذا القول كان مصيباً. غير أنه، بعد ذلك حاول أن يضع موقفي على خازوق مأزق. لنفترض أن تقليدين أخلاقيين غير متسقين ومتنافسين تجابها في وضع تاريخي ما حيث القبول بمزاعم أحدهما عنى الالتزام بالنزاع مع الآخر. حالتئذٍ إما أن يكون من الممكن اللجوء إلى مجموعة ما من المبادئ ذات الأساس العقلي والمستقلة عن أي واحد من المتنافسين أو لا يكون هناك حلّ عقلاني ممكن لاختلافهما. غير أنه لا يكون هناك حلّ عقلاني ممكن لاختلافهما. غير أنه إذا حصلت الحالة الأولى عندئذ يوجد

مجموعة من المبادئ يمكن توسلها في مسائل أخلاقية أساسية يكون أساسها العقلي مستقلاً عن الجزئيات الاجتماعية الخاصة بالتقاليد، وإذا حصلت الحالة الثانية فلا وجود لعقلانية أخلاقية لا تكون في داخل تقليد معين ومنسوبة إليه. وفي تلك الحالة لا مبرر لنا وجيهاً لأن نكون موالين لأي تقليد مفرد وليس لآخر. ولما كان رفضي لمشروع عصر التنوير يلزمني بأن أرفض ما ينتج من الحالة الأولى للخيارين، فالذي يبدو أني لا أستطيع أن أتجنب القبول بنتائج الخيار الأخير.

قوة هذه الحجة تعتمد على ما إذا كان هذا البيان للبدائل شاملاً أو ليس بشامل. هو ليس شاملاً لأنه يمكن أحياناً وعلى الأقل أن يتوسل تقليد قراراً لصالحه ضدّ منافسه على أنماط الاعتبار التي لها وزن في التقليدين المتنافسين. فماذا يمكن أن تكون أنماط هذه الاعتبارات؟

فإذا كان تقليدان أخلاقيان قادرين على الاعتراف ببعضهما بأنهما يدافعان عن آراء متنافسة تختص بمسائل ذات أهمية، فلا بُدّ حينئذ من أن يشتركا ببعض السمات المشتركة. وإذا كان بعض أنواع العَلاقة مع الممارسات، ومفهوم معين للخيرات الإنسانية، وبعض الخصائص الذي ينشأ من طبيعة التقليد ذاتها سيكون سماتٍ لكليهما، فإن كلّ ذلك ليس بالأمر المفاجئ أو المذهل فالمسائل التي لها يلجأ مشايعو أحد التقاليد إلى معايير والتي ببساطة لا يمكن مقارنتها مع تلك التي يلجأ اليها مشايعو التقليد المنافس لن تكون ولا يمكن أن تكون الأنواع الوحيدة من المسائل التي تنشأ في مثل

هذا الوضع. لذا يمكن أحياناً على الأقل يكون ممكناً لمشايعي كلّ تقليد أن يفهموا وأن يقيموا - بمعاييرهم - توصيفهم لوضعهم الذي يقدمه منافسوهم. ولا شيء يعوق أو يمنع أن يكتشفوا أن ذلك التوصيف يكشف لهم عن سمات لمواقفهم لم تلاحظ، إلى حينه، أو عن اعتبارات وأفكار كان عليهم، وبمعاييرهم أن يحتفوا بها لكن لم يفعلوا. فعلياً لا يوجد ما يحول دون اكتشاف ما يفيد أن التقليد المنافس يقدم توضيحات قوية ومقنعة عن مظاهر الضعف، وعن العجز عن صياغة وحلّ المسائل حلاً كافياً، وعن أنواع من التناقضات في تقليد كلّ واحد عجزت مصادره عن تقديم شرح مقنع.

التقاليد تخفق وتنهار، وفعلياً يحصل ذلك، ويخصل بمعاييرها الخاصة بالازدهار والانهيار، وإن مجابهة تقليد منافس قد توفر اسباباً وجيهة لمحاولة إعادة تكوين تقليد بطريقة راديكالية أو لهجرانه. ومع ذلك، هناك حالة أيضاً، وكما ذكرت سابقاً، مفادها أنه إذا نجح تقليد أخلاقي ما في مجابهات متتالية في إعادة تكوين نفسه عندما الاعتبارات العقلية تتطلب من مناصريه من داخل التقليد أو من خارجه، وعندما يوفر هؤلاء شروحاً عن نقائص ونقاط ضعف منافسي تقليدهم وعن تقليدهم نفسه ذات قوة أكبر إقناعاً من الشروح الخاصة بمنافسيه، ويكون كلّ ذلك في ضوء المعايير الداخلية للتقليد، والمعايير التي حصلت مراجعتها ووسعت بطرق مختلفة في مجرى تلك التغيرات المتعاقبة، عندئذٍ يحقّ لمشايعي ذلك التقليد عقلياً أن يكون لهم مقدار كبير من الثقة بأن تقليدهم الذي هم مدينون له بجوهر حياتهم الأخلاقية سيكون له مصادر لمواجهة تحديات المستقبل بنجاح. وذلك لأن نظرية الواقع

الأخلاقي المتجسد في أشكال تفكيرهم وسلوكهم قد بين عن نفسه أنه بالمعنى الذي أضفيته على ذلك التعبير أفضل نظرية إلى حينه.

قد يرد واتشبرويت على ذلك بالقول، إني لم أرد على اعتراضه. وذلك لأن لا شيء مما ذكرت يبين أنه قد لا ينشأ وضع ممكن فيه اكتشاف عدم وجود سبيل لفض الخلاف بين تقليدين أخلاقيين وإبستيمولوجيين متنافسين، بحيث تنشأ أسس إيجابية لأطروحة نسبية. غير أنه لا مصلحة لي في إنكار هذا. وذلك لأن موقفي يفيد أنه لا يوجد حجج قبلية ناجحة. وفعلياً لا وجود لشيء يمكنه أن يوفر لنا مثل ذلك الضمان ولا يكون مشتملاً على إعادة إحياء المشروع الترانسندنتالي الكَنْتي.

لا حاجة لتكرار القول، إن الأطروحة الرئيسيّة لكتاب: **بعد الفضيلة** هي أن التقليد الأخلاقي الأرسطي هو أفضل مثلٍ في حوزتنا عن تقليد يحقّ لأنصاره أن يكون لديهم مقدار عالٍ من الثقة بمصادره الإبستيمولوجية والأخلاقية. غير أن الدفاع التاريخي عن أرسطو لا بُدَّ له من أن يعتبره بعض النقاد المتشككين مغامرة متناقضة ودونكيشوتية غير عملية. وذلك لأن أرسطو نفسه كما أظهرت في بحثي في شرحه للفضائل لم يكن مؤرخاً من أي نوع، بالرغم من أن بعض المؤرخين البارزين ومن بينهم فيكو وهيغل كانوا أرسطيين بمقدار ما. ولتبيان عدم وجود مفارقة هنا هو عمل لا بُدَّ من إنجازه، لكن إنجازه بمقدار واسع سيوفره لي المجلد اللاحق لكتاب **بعد الفضيلة**.

3. علاقة الفلسفة الأخلاقية بالثيولوجيا

أشار عدد من النقاد إلى نواقص في السرد النقاشي الرئيسي لكتاب **بعد الفضيلة**. وأبرزها الافتقار لأي شيء من قبيل البحث الكافي والوافي في علاقة التقليد الأرسطي الخاص بالفضائل بديانة الكتاب المقدس وبثيولوجيا هذا الكتاب. فجيفري ستوت (Jeffrey Stout) مقالة بعنوان:، فضيلة بين الخرائب، (Virtue Among The Ruins)، وظهرت في *Zeitschrift für Systematische Theologie und Religions-Philosophie* حدد بعض الآثار غير السارة لذلك، ولأحدها أهمية كبيرة. فمنذ لحظة المجابهة بين ديانة الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي تطلب السؤال جواباً عن العلاقة بين المطالب الخاصة بالفضائل الإنسانية ومطالب الناموس المقدس والوصايا السماوية. فكان على أي تسوية بين ثيولوجيا الكتاب المقدس والمذهب الأرسطي أن تستبقي دفاعاً عن الأطروحة المفيدة أن الحياة وحدها المكونة بجزء رئيسي منها من إطاعة للناموس ستعرض عرضاً كاملاً تلك الفضائل التي من دونها لا يستطيع البشر أن يحققوا غايتهم (Telos) وكل رفض مبرر لمثل تلك التسوية عليه أن يقدم أسباباً لإنكاره تلك الأطروحة. وكان البيان والدفاع الكلاسيكيان عن تلك الأطروحة قد صدراً عن الأكويني، أما أكثر البيانات قوة إقناعية في الرد على الأطروحة فموجود في التعلق الكلاسيكي والمهمل بغير حقّ وهو تعليق هاري ف. جافا (Harry V. Jaffa) على تفسير الأكويني لكتاب **الأخلاق النيقوماخية** (*Nicomachean Ethics*) وذلك في كتاب: **التومائية والأرسطية** (*Thomism and Aristotelianism*) (Chicago, 1952).

وتجنبي للمسائل التي طرحها جمع الأكويني بين الولاء الثيولوجي للتوراة والولاء الفلسفي لأرسطو أبهم أو حرفت مقداراً كبيراً كان يجب أن يكون رئيسياً للقسم الأخير من حكايتي، أعني: الطبيعة المعقّدة والمتغيرة لردود الفعل البروتستانتية واليانسينية (Jansenist) على التقليد الأرسطي، وفي تكملة لاحقة، محاولة كَنْت وضع أساس عقلي علماني لأخلاق القانون يفترض وجود الله، لكنّها لا تؤدي فقط إلى رفض المذهب الأرسطي، بل لوصفه بأنه مصدر رئيسي للخطأ الأخلاقي. لذا، أقول إن محتوى حكايتي يتطلب من جديد إضافةً وتنقيحاً بأشكال عدة، إذا أريد للنتائج الرئيسيّة التي اشتققتها منها أن تحتفظ بزعمها المفيد أنها ذات تسويغ عقلي.

هكذا، فإن كتاب بعد الفضيلة من ذلك الوجه ومن وجوه أخرى، تجب قراءته بوصفه كتاباً قيد الصنع، وإذا كنت أستطيع الآن أن أتابع القيام بهذا العمل فالفضل يعود بقسم أساسي للطريقة الكريمة والنفاذة التي أسهم بها الكثير من الفلاسفة - والسوسيولوجيين والأنثروبولوجيين والمؤرخين - في هذا الكتاب بنقدهم.

الثبت التعريفي

إبستيمولوجيا (Epistemology) : وتعني نظرية المعرفة، وهي فرع من فروع الفلسفة. وتختص بمعرفة كيفية حصولنا على المعارف: عن طريق الحواس أو عن طريق العقل أو عن طريق كليهما، وما شابه.

أحادي القرن (Unicorn) : حيوان خرافي له جسم فرس بقرن واحد في وسط الجبهة وذيل أسد.

استطيقا (Aesthetics) : علم الجمال وموضوعه الحقيقي هو الفنون بأنواعها.

استقراء (Inductivism) : هو طريقة منطقية يكون فيها الانتقال من الجزئيات أو الأمثلة إلى التعميم. مثلاً الحديد يتمدد بالحرارة. (1)

النحاس يتمدد بالحرارة. (2)

الذهب يتمدد بالحرارة. (3)

إذاً كلّ المعادن تتمدد بالحرارة. ومنهج الاستقراء منهج العلوم عموماً، والطبيعية منها بخاصة.

استنباط (Deduction): تسمّى عملية استخراج النتيجة من المقدمتين استنباطاً. ومنهج الاستنباط هو منهج الرياضيات بخاصة. انظر حجة (Argument) أيضاً.

استنتاج قائم على الدور (To Leg The Question): هو عبارة عن أغلوطة منطقية (Fallacy) لأنه يتألف من مقدمتين إحداهما النتيجة التي يطلب الوصول اليها. مثلاً: كلّ إنسان فانٍ.. مقدمة (1) سقراط إنسان.. مقدمة (2) إذن، سقراط فانٍ!. النتيجة.

أغلوطة دائرية (Circularity): وهي أغلوطة تتألف من برهان يعتمد على النتيجة ليثبت النتيجة فكأنه يدور حول نفسه.

أكويني (Aquinas): هو الفيلسوف الكاثوليكي توما الأكويني الذي يعتبر فيلسوف الفاتيكان. اطّلع هذا الفيلسوف على فلسفة أرسطو عبر قراءته لشروحات الفيلسوف العربي ابن رشد الذي عاش في الأندلس (إسبانيا الحالية) وأعجب بها وتبناها.

إما-أو (Enten-Eller): هذا عنوان كتاب وضعه الفيلسوف الدانماركي سورين كيركيغارد في عام 1843، عمل فيه على استكشاف، النواحي أو المراحل الخاصة بالشأنين الأخلاقي والإستطيقي.

الأنا الأعلى (Superego): ينتمي هذا المفهوم إلى نظرية فرويد في التحليل النفسي. فقد افترض فرويد أن النفس (Psyche) تتألف من ثلاثة مستويات هي: الأنا (Ego) والأنا الأعلى (Superego) والإد (Id) والأنا الأعلى هو أعلاها والإد وهو محل الغرائز،

أدناها. ووظيفة الأنا الأعلى كبح الرغبات وشهوات الإد عبر الأنا. والأعلى، بصورة عامة، يمثل الاعتبارات الاجتماعية والتقاليد عموماً.

أنثروبولوجيا (Anthropology): علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعراقه وعاداته ومعتقداته.

الإنسان الأعلى (Ubermensch): وردت هذه الفكرة في كتاب نيتشه: **هكذا تكلّم زرادشت** (*Thus Spoke Zarathustra*) وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد إجماع حول المعنى الدقيق لتلك الفكرة.

إيبرس (Ypres): اسم مدينة في غربي بلجيكا وقعت فيها معارك ضارية في تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر من عام 1914، بين الجيش الألماني وجيوش الحلفاء، بخاصة، القوات البريطانية والفرنسية. وبعد الحرب اعتبرها الفريقان، مذابح أبرياء، لكثرة من قتل فيها من المدنيين، عدا عن العسكريين

إيكر (Acre): وحدة لقياس المساحات. وهي تساوي 4840 ياردة مربّعة في النظام الإنجليزي. وتساوي 4000 متر مربّع في النظام الفرنسي.

براغماتية (Pragmatism): فلسفة أميركية كان أشهر فلاسفتها الآتية أسماؤهم:

تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) (1839-1914) :

1. فيلسوف أميركي، كان أول من نحت هذا المصطلح Pragmatism الذي عنى به مذهب النتائج العملية لأن لفظة Pragma تعني العمل.

2. إذن، منذ البداية نقول، أن بيرس كان مدافعاً عنيداً عن التجربة (Experimentalism) المذهب الذي مبدؤه التجريب. لذلك يمكن القول إن مذهبه أقرب إلى التيار الفكري المختبري (Laboratory Philosophy) منه إلى التيار الديني. من هنا كان مذهبه متعارضاً مع مذهب الحدس (Intuitionism) ومذهب القبلية (Apriorism).

3. جوهر مذهبه يتمثل في نظريته في معنى التصوّر (Concept) حيث قال، إن معنى التصوّر هو مجموع نتائجه العملية ليس إلا.

4. كما دافع بيرس عن معتقده بأن كلّ قضية (جملة) هي عبارة عن فرضية امتحانها نتائجها العملية التجريبية.

وليام جيمس (William James) (1842–1910) :

1. فيلسوف أميركي أيضاً، تابع براغماتية بيرس. ويعتبر في الولايات المتحدة الأميركية المؤسس لعلم النفس التجريبي (Experimental Psychology).

2. طور جيمس نظرية بيرس في معنى التصوّر فصاغ نظريته في الصدق التي مفادها أن صدق التطور ليس سكونياً أي

أن التصوّر لا يملك في ذاته صدقاً، بل الصدق يحدث له في التجربة (Experience)، التصوّر يصير صادقاً خلال التجربة. معنى ذلك أن المعرفة (Episteme) ليست جاهزة بل هي ابنة التجربة.

3. واضح أن ما ذهب إليه جيمس ينتمي إلى الفلسفة التجريبية الحسية (Empiricism) التي ولدت في بريطانيا مع الفلاسفة جون لوك (John Locke) ودايفد هيوم (David Hume). كانت براغماتية جيمس أكثر تطرفاً.

جون ديوي (John Dewey) (1859-1902) :

1. جون ديوي فيلسوف أميركي وهو ثالث البراغماتيين.

2. جوهرياً كانت براغماتية ديوي نظرية في المعرفة (Epistemology) أقرب إلى الفلسفة الأخلاقية المستهدفة خير الفرد والمجتمع وذلك بسبب ثقافته في علم الاجتماع على وجه الخصوص بالاضافة إلى علم النفس والبيولوجيا.

3. براغماتيته كانت بمثابة تقنية أو تحسين لبراغماتية جيمس. فنظريته في الافكار أو التصورات تفيد بأنها مجرد أدوات (Instruments) عملية للتعاطي مع مواقف محددة أو، يقول، إنّها عبارة عن استجابات (Responies) لتلك المواقف.

برهان نقض الفرض (Reductio Ad Absurdum): ويعني البرهان الذي يفترض صحة المطلوب برهانه حتّى إذا انتهى

الأمر بما لا يقبله العقل المنطقي، يعود إلى رفض افتراض صحة المطلوب، فيكون الخيار الآخر هو الصحيح.

برومير الثامن عشر (Eighteenth Brumaire): عبارة عن كراسة كتبها ماركس بدا فيها ماركس مؤرخاً اجتماعياً وسياسياً، نظر في الأحداث التاريخية الفعلية التي أدت إلى الانقلاب على الدولة الذي قام به لويس بونابرت (Louis Bonapatre) في 2 كانون الأول/ ديسمبر، عام 1851. وبرومير الثامن عشر يشير إلى 1799 ,9 في الروزنامة الثورية الفرنسية- وهو اليوم الذي نصب فيه لويس بونابرت، عم نابليون بونابرت، نفسه دكتاتوراً عبر انقلاب على الدولة.

برومير الثامن عشر للويس نابليون (The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon): عبارة عن كراسة كتبها كارل ماركس بوصفه مؤرخاً اجتماعياً وسياسياً نظر فيها في الأحداث التاريخية التي أدت إلى انقلاب لويس بونابرت على الدولة في 2 كانون الأول/ ديسمبر 1851، وذلك من وجهة نظر مادية للتاريخ.

بولينيزية (Polynesian) : أحد أفراد الشعوب البنية اللون التي تعيش في بولينيزيا وهي مجموعة من الجزر في المحيط الهادئ تقع في شرق أستراليا والفيلبين.

بويتيكا (Poetics) : كتاب لأرسطو فيه يعرض ما يسميه، الشعر، (وهو مصطلح كان يعني في اللغة اليونانية "الصناعة". وهو يشمل الدراما، الرواية الكوميدية، التراجيديا والمسرحية الشهوانية، الشعر الغنائي وشعر الملاحم وقصائد الحماسة).

تت (Tet): مناسبة تت أهم عطلة شعبية وعيد في فيتنام. إنها تمثل السنة الجديدة وتدلّ على وصول الربيع وفقاً للتقويم الصيني. وفيها يحصل اتحاد العائلات ويزور الفييتناميون أقرباءهم والهياكل.

ترانسندنتالي (Solipsism) : صفة نظرية المعرفة (Empiricism) والمذهب العقلي الفرنسي (Rationalism) عن طريق مبدأي المكان والزمان ومقولات موجودة في العقل وليست بمعطاة في التجربة، فهي متجاوزة للتجربة الحسية. مثلاً، ماري حضرت قبل جورج، أو الكتاب فوق الطاولة، أو الإعصار سبب خراباً في بعض المناطق. الحواس تمدناً بمعرفة ماري أي رؤيتها ورؤية جورج، ورؤية الكتاب والطاولة والإعصار والخراب لكنّها لا تمدنا بمعرفة قبل، فوق، سبب، التي تربط تلك الإحساسات برابطة الزمان (قبل)، رابطة المكان (فوق) ورابطة السببية. مثل هذه الروابط أو المبادئ أو المقولات يقول كَنْت إنها في العقل، فهي متجاوزة الحس، فهي ترانسندنتالية. طبعاً النظرية تشمل تفاصيل أكثر من ذلك، لكن ما ذكرناه يفي بالغرض.

تضخم اقتصادي (Stagflation): تضخم اقتصادي مستمر يرافقه ركود في معدل الأعمال والتوسع الاقتصادي.

تك-تاك-تو (Tic-Tac-Toe): اسم لعبة فيها يضع كلّ لاعب من اللاعبين الاثنين وبالتناوب دائرة على شكل مؤلّف من تسعة مربعات، ويحاول كلّ واحد منهما أن يملأ ثلاثة فراغات في صف واحد، قبل الآخر.

جدول دوري (Periodic Talle): جدول ترتب فيه العناصر الكيميائية وفقاً لتكوينها الذري.

جماعة أي كاي (IK): جماعة إثنية تعد حوالى 10,000 وتعيش في الجبال الواقعة في شمال شرق أوغندا بقرب حدود كينيا. وتعتمد في عيشها على الزراعة. وتدعى توسو (Teuso) أحياناً.

جول فيرن (Jules Verne) (1828–1905): وكان مؤلّفاً فرنسياً اشتهر بكونه رائداً في كتابة القصص العلمية الخيالية. ودارت كتابته حول رحلات الفضاء، الهواء، وتحت الماء، وذلك قبل البدء باستعمال الطائرات والغواصات. وأشهر مؤلّفاته **رحلة إلى مركز الأرض** (*Journey To The Center of The Earth*) (1864) **وحول العالم في ثمانين يوماً** (*Around The World in Eighty Days*) (1873) وغالباً ما يشار إلى فيرن بأنه، أب الخيال العلمي.

حجة (Argument) : ويقال أيضاً برهان أو قياس. ومن أمثلتها نذكر ما يلي: كلّ إنسان فإن.. (1)

سقراط إنسان.. (2)

إذاً، سقراط فانٍ.

وكذلك: إذا كانت الشمس طالعةً، فالنهار موجود.. (1)

الشمس طالعة.. (2)

إذاً النهار موجود

ويتألف القياس من مقدمتين هما (1) و (2) في المثلين السابقين، ونتيجة مستنبطة منهما.

حظ **(Fortune)**: عنت في الأساطير الرومانية إلهة الحظ أو المصادفة. وهي تتطابق مع الإلهة اليونانية Tyche.

حكم أغسطس **(Principality)**: تدلّ على فترة الإمبراطورية الرومانية القديمة عندما حكم أغسطس وخلفاؤه كرؤساء جمهوريين لمجلس الشيوخ.

دالة الصدق **(Truth-Function)**: دالة الصدق تشبه الدالة الرياضية أو ما يسمّى أحياناً، التابع (Truth Function) في علمي الجبر (Algebra) والهندسة التحليلية (Analytic Geometry) مثل: ع = 2 س + 5 (y = x2 + 5)

أو الرمز ع = س^2 – 5 س+ 6 ($y = x^2 -5x = 6$)

ع في المثلين هو التابع أو الدالة، وقيم التابع أو الدالة تتبع قيم المتغير المستقل الذي هو س (x) وهذه القيم تحدّد في المسألة المطروحة، فإذا كان مجالها (الأعداد الصحيحة صفر – 10) فمعنى ذلك أن القيم التي تعطى لـ س (x) يجب أن تكون: 3، 2، 1، 0، إلى 10 فقط. وقد يكون مجال قيم س كلّ الأعداد الصحيحة بلا استثناء، وعندئذ يكتب ∞ < + س > ∞ – حيث يشير الرمز ∞ إلى في علم المنطق، وبالتحديد، عند الكلام على القضايا (الجمل)، لا يوجد سوى قيمتين هما الصدق أو الكذب، فالقضية قد تكون صادقة أو

تكون كاذبة. ودالة الصدق أنواع نسميها روابط (أو ثوابت) نذكرها في ما يلي:

دالة النفي (Negation)

ق	ق̄
ص	ك
ك	ص

دالة الفصل (Disjunction)

ق	ل	ق V ل
ص	ص	ص
ص	ك	ص
ك	ص	ص
ك	ك	ك

دالة التكافؤ (Equivalence)

ق	ل	ق ≡ ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ص

دالة الوصل (Conjunction)

ق	ل	ق.ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ك
ك	ك	ك

دالة التضمن اللزوم (Implication)

ق	ل	ق >ل
ص	ص	ص
ص	ك	ك
ك	ص	ص
ك	ك	ص

وتجدر الإشارة إلى أن الرمزين ص، ك يرمزان على التوالي إلى قيمة الصدق وقيمة الكذب. وبالتعريف المنطقي، الدالة (بأنواعها) تعبير رمزي مؤلّف من متغيرات وثوابت. أما المتغيرات فهي قضايا بسيطة تسمَّى القضايا الذرية، وأما الثوابت فهي الروابط التي شرحناها أعلاه ووصفناها بأنها أنواع للدالة.

دونكيخوني (Quixotic) : نسبة إلى بطل إحدى القصص الذي خال أنه فارس مغوار فراح يحارب طواحين الهواء! وتعني ما ليس واقعياً أو عملياً. أما القصة فقد كتبها ميغيل دي سرفانتس (Miguel De Cervantes) وعنوانها *The Ingenious Gentleman Don Quixote of La Mancha*.

ربوبية (Deism): هو اعتقاد بوجود الله بدليل العقل والطبيعة ويشمل أيضاً الاعتقاد أن الله منفصل عن العالم ولا يؤثر في حياة البشر.

رداء خيش (Sackcloth): كساء من وبر الإبل يلبس حداداً أو ندماً.

رواقية (Stoicism): هي فلسفة زينون الرواقي الأخلاقية التي مبدؤها:، كلّ البشر إخوة، وعبر زينون عن ذلك بصياغته كلمة كوزموبوليس (Cosmopolis) من كلمتين يونانيتين هما كوزموس (Cosmos) وتعني الكون وبوليس (Polis) وتعني المدينة، فيكون معنى كوزموبوليس هو المدينة الكونية. وتجدر الإشارة إلى أن زينون الرواقي كان من أصل فينيقي وعاش في القرن الثالث قبل الميلاد في مدينة أثينا وعلم فيها تلاميذه في رواق.

سور كلي (Universal Quantifier): يعني كلمة كلّ التي تتصدر كلّ جملة خبرية تعرف في المنطق باسم القضية المنطقية مثل كلّ إنسان فانٍ.

شوفينية (Chauvinism): هي نوع من الوطنية أو القومية يتصف بالتصرف وكره الأجنبي والمغالاة في الاعتداد بالنفس والتفوق.

الشيء في ذاته (Noumenal): استعمل كَنْت (Kant) هذا التعبير بغية التمييز بين الشيء وظواهره، وذلك في معرض نظريته الخاصة بالمعرفة (الإبستيمولوجيا). فالإنسان بحسب رأيه يعرف ظواهر الأشياء الحسية أي الإحساسات بها بعد أنْ ينظمها الفهم

بمبدأي الزمان والمكان وينظمها العقل بمقولاته مثل مقولة السببية. أما الأشياء في ذاتها فلا قدرة للإنسان على معرفتها.

طوبولوجيا (Topology): فرع من الرياضيات يعنى بدرس موقع الشيء بالنسبة إلى الاشياء الأخرى، لا بالمسافة ولا بالحجم. وأحياناً يوصف بالهندسة اللاكمية واللامقدارية.

علم الأنثروبولوجيا (Anthropology): علم يبحث في أصل الجنس البشري وتطوره وأعرافه وعاداته ومعتقداته.

فوضوية أو مذهب اللادولة (Anarchism): إذا كان ثمة من قاسم مشترك لنظريات فلاسفة الفوضوية فهو معارضتها بل رفضها للدولة (الآمرة). وكارتر (Carter) يعتبر المعارضة لوجود الدولة بمثابة المركز الذي تدور حوله الفوضوية. والدولة كما يتصورها الفوضويون تتصف بالصفات الآتية:

1. الدولة هي كيان ذو سيادة بمعنى أن له سلطة شرعية لتعريف حقوق الرعايا.

2. والدولة هي كيان إجباري، بمعنى أن كلّ من يولد في مجتمع هو مجبر على الإقرار بالواجبات نحو دولة ذلك المجتمع، فهو لا يقدر الخلاص من تلك القيود إلا بالهجرة من ذلك المجتمع.

3. والدولة هي كيان احتكاري فهي لا تسمح لأية جهة بمنافستها في سوق القوة التي تحتكرها.

4. والدولة، أخيراً، هي كيان متميز عن غيره، بمعنى أن وظائفها منفصلة عن الوظائف الاجتماعية وأن عناصرها عبارة عن طبقة مؤلّفة من السياسيين والبيروقراطيين والقوى المسلّحة والشرطة.

5. والاعتراض على الدولة (الآمرة) يشرحه الفوضويون بقولهم، إن الدولة مؤسسة ضارة، ومدمرة: فهذه المؤسسة مصدر انقسام ولامساواة وعقاب وتقييد وهي ضدّ الروابط الاجتماعية التي تنشأ، دون قسر، من التعاون والاحترام المتبادل والمحبة بين الأفراد. هذه الروابط، في رأي الفوضويين، هي التي توحد المجتمع لا قوانين الدولة وتهديداتها وعنفها المؤسساتي. نذكر من آباء الفوضوية أشهرهم، نعني: بيار-جوزيف برودون (Pierre-Joseph Proudhon) الاشتراكي الفرنسي مايكل باكونين (Michael Bakunin) الاشتراكي الروسي. الأوّل اشتهر بأفكاره الفوضوية والثاني بتطبيقها على الصعيد الميداني. إن أفضل من عبر عن علاقة الخوف من الدولة هو، في رأينا، برودون (Pierre Proudhon) الاشتراكي الفرنسي في القرن التاسع عشر. يقول (برودون) واصفاً الطاعة للحكومة والخضوع لها كما يلي ومما تقشعر له الأبدان: "أن تكون محكوماً معناه أن تكون مراقباً ومتجسساً عليك وموجهاً ومشرعاً لك (مقنناً) ومنظماً ومجدولاً ومعقدناً وموعوظاً ومسيطراً عليك ومقوماً وموزوناً ومراقباً ومرتباً من قبل أناس لا يملكون الحقّ (فيما يفعلون) ولا المعرفة

ولا الفضيلة (الأخلاق). أن تكون محكوماً معناه أن تكون في كلّ عملية وكل علاقة وكل حركة (تقوم بها) ملاحظاً، ومسجلاً ومسيطراً عليك وملوماً ومطبوعاً بخاتم ومقيماً ومكشوفاً ومرخصاً وموضوعاً تحت السلطة وموافقاً عليك ومحذراً ومعوقاً ومصلحاً وموبخاً وملقى القبض عليك. معناه أن تكون متظاهراً بالمصلحة العامة ومتهماً ومدرباً ودافعاً لفدية (فكا لأسرك) ومستغلاً ومحتكراً ومجبراً ومعصوراً (من شدّة الضغط) ومخدوعاً ومنهوباً. ثمّ، عند أقل مقاومة وعند أول كلمة تذمر، تكون مضطهداً ودافعاً غرامة ومساء إليك (جسدياً) وموضوعاً في حالة انزعاج وملاحقاً ومدعى عليك ومضروباً ومغلوباً على أمرك ومشنوقاً ومسجوناً ومرشوشاً بالرصاص ومحاكماً (من قبل القضاء) ومحكوماً ومبعداً ومسلوخاً عن جلدك ومباعاً ومتخلى عنك وأخيراً موضوعاً للسخرية والهجاء والإهانة والتحقير. تلك هي الحكومة وذلك هو عدلها وتلك أخلاقها". والحقّ يقال، إن أفكار (برودون) ظلت ثروة الفوضويين (الرافضين للدولة وإطاعتها) الذين خلفوه والذين لم يقدروا أن يضيفوا إليها إلا قليلاً. P. J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* (Paris: Rivière, 1929), p. 344.

قضية (Statement): هي ما يسمّى الجملة في قواعد النحو وهي الجملة (الخبرية) التي تحتمل الصدق أو الكذب.

قوانين كبلر (Kepler's Laws): هي قوانين علم الفلك الثلاثة التي وضعها كبلر:

1. مدار (فلك) كلّ كوكب له شكل قطع ناقص والشمس تقع في أحد محرقيه
2. الخطّ الواصل بين الكوكب والشمس يمسح مساحات متساوية في فترات زمنية متساوية
3. مربّع زمن دوران الكوكب يتناسب تناسباً طردياً مع مكعب المحور الصغير لمداره.

قياس الإحراج (Dilemma): برهان استنباطي يتكون من مقدمتين إحداهما تربط بين قضيتين شرطيتين، والمقدمة الأخرى قضية فصل. وقياس الإحراج المثمر هو الذي يحوي قضية فصل يثبت السابق في المقدمة الشرطية، أما قياس الإحراج الهدام، فهو الذي يحتوي على مقدمة فصل تنكر التالي في المقدمة الشرطية. ويعدّ قياس الإحراج بسيطاً إذا أحتوى على ثلاثة حدود متمايزة، ومركباً إذا احتوى على أربعة حدود متمايزة.

قياس منطقي (Syllogism): ويسمّى أيضاً حجة منطقية أو برهاناً منطقياً. ويتألف من مقدمتين ونتيجة. مثلاً:

كلّ إنسان فانٍ.. مقدمة 1

سقراط إنسان.. مقدمة 2

إذن، سقراط فانٍ.. نتيجة

كفارة (Penance): الكفارة عقوبة ذاتية ينزلها الآثم بنفسه، وبخاصة بتوجيه من الكاهن تعبيراً عن توبته.

كلبي (Cynical): هو أحد أتباع المذهب الكلبي الذي نشأ في بلاد اليونان القديمة، ويعرف بمذهب الشكاك والسخرية لأن أتباعه شكوا وسخروا من المظاهر الخارجية الطنانة الرنانة وسواها، واعتقدوا بالبساطة في كلّ شيء. كما شكوا بدوافع وطموحات الآخرين ورغباتهم. ورفضوا جميع الأعراف والتقاليد سواء أكانت دينية أو تتعلّق بقواعد السلوك والسكن واللباس والأناقة مدافعين عن طلب الفضيلة طبقاً لأسلوب حياة بسيط ولامادي. وباختصار، يمكن وصف المذهب بأنه نوع من السلبية المتخمة.

كوليغيوم (Collegium): مجلس يتمتع كلّ عضو من أعضائه بسلطة مساوية تقريباً لسلطة الأعضاء الآخرين، وبخاصة في الاتحاد السوفياتي.

ماسوشية (Masochism): انحراف جنسي يتلذذ فيه المرء بالتعذيب ينزله به رفيقه.

محاكمة بالتعذيب (Ordeal): المحاكمة بالتعذيب عبارة عن وسيلة بدائية تصطنع لمعرفة ما إذا كان المتهم بريئاً أو مجرماً، وذلك بإخضاعه لضروب من الامتحان الخطر أو المؤلم كان الناس يحسبونها خاضعة لسيطرة قوى خارقة للطبيعة.

محمول (Predicate): في القضية (الجملة) سقراط فانٍ المؤلّفة من حدين، يسمّى الثاني وهو فانٍ محمولاً.

المذهب الأفلاطوني (Platonism): هو الفلسفة التي وضعها الفيلسوف اليوناني أفلاطون (تلميذ سقراط) نحو 400 سنة ق.م. وهي نوع من الميتافيزيقيا، وبحسبها اعتقد بوجود عالم آخر غير عالمنا ودعاه عالم المثل أو الصور، مثل الحقّ والخير والجمال والإنسان والعدد، وغير ذلك من الأفكار الكلية والمعقولات. وأن ذلك العالم واقعي ولا يقدر على الاتصال به إلا الفلاسفة والحكماء، وأن كلّ شيء في عالمنا الحسي إن هو إلا نسخة ناقصة عن مثاله أو صورته في عالم المثل أو الصور، فالإنسان سقراط هو نسخة عن صورة الإنسان، ومدينة بيروت نسخة عن مثال المدينة، وهكذا. وتجدر الإشارة إلى أن عالم المنطق فريجه (Frege) كان أفلاطونياً.

مذهب تطهري (Puritanism): هو مذهب جماعة بروتستانتية في إنجلترا ونيوإنجلاند في القرنين السادس عشر والسابع عشر طالبت بتبسيط طقوس العبادة والتمسّك الشديد بأهداب الفضيلة.

مساوي (Leveler): عضو في حزب سياسي ظهر في جيش البرلمان الطويل حوالي عام 1647 واستهدف تسوية جميع الرتب وتأسيس مساواة في الألقاب وفي الطبقات الاجتماعية.

مشيخي (Presbyterian): صفة لكنيسة بروتستانتية يدير شؤونها شيوخ منتخبون يتمتعون بمنزلة متساوية.

منظمة التعاون الاقتصادي (OECD): واسمها التفصيلي التحديدي: منظمة التعاون الاقتصادي الأوروبي التي كانت قد تأسست في عام 1948 لإدارة برنامج استعادة العافية الاقتصادية الأوروبي.

نيوترين (**Neutrino**): دقيقة أولية متِعادلة ذات كتلة أصغر من كتلة الإلكترون.

هانوفيريله (**Hanoverian**): علاقة بهانوفر (Hanover) الواقعة في ألمانيا.

همبل (**Hempel**): هو كارل غوستاف، بيتر، همبل (Carl Gustav, Peter, Hempel) (1905-1997) كان فيلسوف علوم، وشخصية بارزة من شخصيات المذهب التجريبي الحسي-المنطقي واشتهر بصياغته نموذجاً للشرح العملي عرف باسم نموذج استنباط النواميس العلمية والمنطقية. وأصله ألماني وعمل أستاذاً في جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية، وتوفي هناك. ومن أشهر كتبه وآخرها كان: **الشرح العلمي** (*Scientific Explanation*) عام 1967.

يعقوبي (**Jacobian**): أحد اليعاقبة، وهم جماعة سياسية متطرفة عرفت بنشاطها الإرهابي خلال الثورة الفرنسية.

ينسيني (**Jansenist**): تابع لمذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الإرادة، وأن الخلاص عن طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة. وفي هذا موقف أخلاقي سلبي صارم.

ثبت المصطلحات

Vindication	إثبات/ تبرير
Abortion	إجهاض
Rational	أساس منطقي
Desert	استحقاق/ أهلية
Prodigality	إسراف/ تبذير
Enunciation	إعلان/ بيان
Seduction	إغواء
Casuistry	إفتاء في الأخلاق
Vitiation	إفساد/ إبطال
Persuation	إقناع
Commingling	امتزاج/ خلط

Injunction	أمر/ وصية
Canticle	أنشودة/ نشيد الأنشاد
Intelligentsia	أهل الفكر المشكلون نخبة أو طليعة اجتماعية
Adroit	بارع
Surrogate	بديل
Precursor	بشير/ نذير
Repugnant	بغيض/ معارض
Lanality	تافهة
Exegesis	تأويل/ تفسير
Sequel	تتمة/ نتيجة
Innovation	تجديد/ إبداع
Caveat	تحذير/ توضيح
Deliverance	تحرر/ حرية
Amelioration	تحسين
Desecration	تدنيس
Enactment	تشريع/ سنّ القوانين

Emendation	تصحيح/ تنقيح
Discrepancy	تعارض/ تناقض
Neologism	تعبير جديد
Didactic	تعليمي
Incantation	تعويذة/ رقية
Disparate	تفاوت/ تباين
Lifurcation	تفريع/ تشعيب
Rectification	تقويم/ تصحيح
Reiteration	تكرار
Histrionic	تمثيل مسرحي
Oscillate	تنوس/ تذبذب
Multiforiousness	تنوع
Temerity	تهور/ طيش
Ellucidation	توضيح/ شرح
Nostalgia	توق إلى الماضي
Vendetta	الثأر للقتيل
Magpie	ثرثار

Lacuna	ثغرة/ فجوة
Venery	جماع جنسي
Embrgo	جنين
Predicament	حالة/ مأزق
Avarice	حبّ المال/ جشع
Episode	حدث أو سلسلة أحداث
Quota	حصة/ نصيب
Masquerade	حفلة تنكرية
Adjudication	حكم قضائي
Oligarchy	حكم القلة
Perjury	الحنث باليمين
Idiosyncrasy	خاصية
Expertice	خبرة/ معرفة واسعة
Adversary	خصم/ عدو
Recapitulation	خلاصة
Philanthropy	خيريّة
Panacea	دواء لجميع الأمراض

Monastery	دير
Cloister	دير/ مكان هادئ منعزل
Repertoire	ذخيرة
Copulation	رابط/ كلمة رابطة
Complacent	راضٍ
Usury	ربا فاحش
Retort	ردّ
Rejoinder	ردّ جواب
Rebuttal	ردّ دافع
Ethos	روح الشعب
Logus/ Counterfeit	زائف
Fornication	زنا/ فسوق
Liberality	سخاء
Transience	سرعة الزوال
Hagiography	سير القديسين
Penumbra	شبه الظلّ
Elucidation	شرح/ توضيح

Accomplice	شريك في جريمة
Chink	شقّ/ صدع
Incredulity	شكوكية
Magnanimity	شهامة
Lanality	شيء تافه أو مبتذل
Profundity	شيء عميق
Simulacrum	صورة زائفة
Pterodactyl	طائر قدماه كجناحين
Barren	عقيم/ غير مثمر
Therapy	علاج أو طبّ نفسي
Nostrum	علاج شافٍ
Deontology	علم الأخلاق والواجبات
Taxonomy	علم التصنيف
Drudgery	عمل شاق أو حقير
Rubric	عنوان
Condonation	غفران/ صفح
Chancellor	قاضي القضاة في بريطانيا

Maxim	قاعدة سلوك
Cogency	قدرة على الإقناع
Cognate	قريب/ متشابه
Saga	قصة آيسلاندية بطولية
Tract	قطعة أرض/ بقعة
Dictum	قول مأثور/ مثل
Folk	قوم/ ناس
Custoolian	قيم/ حارس
Munificence	كرم/ سخاء
Epitaph	كلمة أو نقش تكريمي/ كلمة قصيرة إحياء لذكرى
Fallibilism	لاعصمة/ القابلية للخطأ
Interminable	لامتناهٍ/ مطول
Impass	مأزق/ طريق مسدود
Masonry	ماسونية
Precept	مبدأ أو تعليم أخلاقي/ مبدأ سلوك
Disparate	متباين

Braggart	متبجح
Polymorphous	متعدد الأشكال
Supplian	متوسل
Athenaeum	مجتمع أدبي أو علمي/ مكتبة عامة
Mimicry	محاكاة
Illicit	محظور/ غير مشروع
Adversity	محنة/ ضراء
Amalgam	مزيج
Adherent	مشايع/ نصير
Promiscuous	مشوش
Categorical	مطلق/ غير مشروط
Compliant	مطيع/ مذعن
Infallible	معصوم/ ناجح
Cogent	مقنع/ مفحم
Cryptic	ملغز/ غير واضح المعنى
Forum	منتدى نقاش

Lax	منحل
Status	منزلة/ مرتبة
Curriculum	منهاج الدراسة في مدرسة أو جامعة
Illiptical	موجز
Anchorite	ناسك/ زاهد
Caprice	نزوة
Protagonist	نصير (قضية)
Reluctance	نفور/ كره
Polemic	نقد أو هجوم جدلي عنيف
Prototype	نموذج أصلي
Predatory	نهاب/ لصوصي
Genre	نوع
Scoundrel	وغد/ نذل
Affluence/ Plethora	وفرة/ غنى
Insolent	وقح
Abjure	يتخلى عن معتقد

Lynch	يعدم من دون محاكمة قانونية
Inculcate	يغرس في الذهن
Enjoin	يفرض/ يأمر
Impugn	يفند/ يطعن
Eradicable	يمكن استئصاله
Flout	يهزأ
Affront	يهين/ يتحدى

المراجع

J. L. Ackrill, *Aristotle on Eudaimonia*, 1974.

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility*, 1960.

S. Andreski, *Social Science as Sorcery*, 1973.

G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy*, 33, 1958.

R. Aron, "Max Weber" in *Main Currents in Sociological Thought*, trans. R. Howard and H. Weaver, 1967.

Peter Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, *The Homeless Mind*, 1973.

Egon Bittner, "The Concept of Organization," *Social Research*, 32, 1965: 239-255.

The Functions of the Police in Modern Society, 1970.

Gene Brucker, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, 1977.

Tom Burns, "Industry in a New Age," *New Society*, 31 January 1963.

Tom Burns and G. N. Stalker, *The Management of Innovation*, 1968.

Stephen R. L. Clark, Review of the Aristotelian Ethics by Anthony Kenny, *Philosophical Quarterly*, 1979: 352-355.

Richard Cobb, "The Revolutionary Mentality in France" in *A Second Identity*, 1969.

James C. Davies, "Towards a Theory of Revolution" *American Sociological Review*, 27, 1962: 5-13.

Alan Donegan, *The Theory of Morality*, 1977.

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, 1976

Rosalind and Ivo Feierabend, "Aggressive Behavior Within Politics, 1948-1962: A Cross-National Study", *Journal of Conflict Resolution*, 10, 1966: 249-271.

M. I. Finley, *The World of Odysseus*, 1954.

Hermann Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, translated by M. Hadas and J. Willis, 1973.

David Gadd, *The Loving Friends*, 1976.

John Gardner, *The Life and Times of Chaucer*, 1977.

William H. Gass, *Fiction and the Figures of Life*, 1971.

Peter Geach, *The Virtues*, 1977.

Bernard Gert, *The Moral Rules: A New Rational Foundation for Morality*, 1970.

Alan Gewirth, *Reason and Morality*, 1978.

Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959.

Encounters, 1961.

Interaction Ritual, 1957.

Strategic Interaction, 1969.

J.Y.T. Greig, ed., *The Letters of David Hume*, vol. 1, 1932.

Samuel Guttenplan, "Moral Realism and Moral Dilemmas", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1979-1980: 61-80.

Barbara Hardy, "Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative", *Novel*, 2, 1968: 5-14.

R. M. Hare, *The Language of Morals*, 1951.

Philip Hobsbaum, *A Reader's Guide to Charles Dickens*, 1973.

T. Irwin, *Review of The Aristotelian Ethics and Aristotle's Theory of the Will*, by A. Kenny, *Journal of Philosophy*, 77, 1980: 338-354.

Herbert Kaufman, *Administrative Feedback*, 1973.

Anthony Kenny, *The Aristotelian Ethics*, 1978.

Walter Laqueur, "A Reflection on Violence", *Encounter*, 38, April 1972: 3-10.

Michael E. Levy, "Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence", *The Conference Board Record*, 12, October 1975: 8-14.

R. Likert, *New Patterns of Management*, 1961.

Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, 1971.

Louis Mackey, *Kierkegaard: A Kind of Poet*, 1971.

Donald G. Macrae, *Max Weber*, 1974.

Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Thought*, translated by Howard V.

Hong and Edna H. Hong, 1971.

James G. March and Herbert A. Simon, *Organizations*, 1958.

James Miller, *History and Human Existence*, 1979.

Jeffrey S. Milstein and William Charles Mitchell, *Computer Simulation of International Processes: the Vietnam War and the Pre- World War I Naval Race*, 1968.

Louis O. Mink, "History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Literary History*, 1, 1970: 541-558.

Oscar Newman, *Defensible Space*, 1973.

F. Nietzsche, *The Gay Science*, translated with commentary by Walter Kaufmann, 1974.

The Will to Power, edited and translated by Walter Kaufmann, 1967.

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.

J. A. Passmore, "John Anderson and Twentieth-Century Philosophy", Introductory essay in Studies in *Empirical Philosophy* by John Anderson, 1962.

K. Polanyi, *The Great Transformation*, 1944.

W. V. O. Quine, *Word and Object*, 1960.

John B. Rawls, *A Theory of Justice*, 1971.

Lewis F. Richardson, *Arms and Insecurity*, 1960.

P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, 1966.

To My Fellow Teachers, 1975.

Anne Righter, *Shakespeare and the Idea of the Play*, 1962.

S. P. Rosenbaum, ed., *The Bloomsbury Group*, 1975.

D. J. C. Smyth and J. C. K. Ash, "Forecasting Gross

National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O.E.C.D. Performance", *The Economic Journal*, 85, 1975: 361-364.

Derek J. de Solla Price, *Little Science, Big Science*, 1963.

Robert Solomon, ed., *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*, 1973.

C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, 1945.

Bas C. Van Fraasen, "Values and the Heart's Command", *Journal of Philosophy*, 70, 1973: 5-19.

S. Weil, "The Iliad or the Poem of Force" in *Revisions*, edited by S. Hauerwas and A. MacIntyre, 1983.

الفهرس

- ب -

- ر -

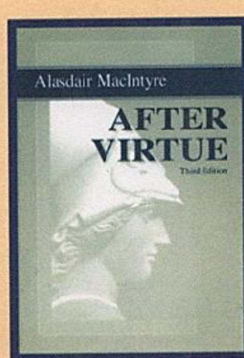
- م -

- و -

- ي -

بعد الفضيلة

بحث في النظرية الأخلاقية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يتناول هذا الكتاب الثقافة الغربية من أساسها عرضاً وشرحاً وتحليلاً وإرجاعاً إلى مبدأ واحد ألا وهو الفردية. ويطرح السؤال: إذا كانت الفردية هي الأساس، فأين تكون الأخلاق والفضائل؟ فالفردية والأنانية توأمان وهما لا يصلحان لبناء المجتمعات. يجيب المؤلف بالقول إنها تتأسس على مذهب الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس الذي رأى أنّ خير الأمور الوسط.

ويتسم الكتاب بصفة شبه موسوعية. فهو لم يترك فكرة ولا نظرية ولا مدرسة من مدارس الغرب إلا وتناولها بحثاً، ساعياً إلى تقديم حلّ يتمثل في العمل بالأخلاق الأرسطوطاليسية مع الحرص على إضفاء متعة فكرية ولغوية وفائدة ثقافية كبيرة.

- **السدير ماكنتاير**: هو فيلسوف بحوث في جامعة نوتردام (Notre Dame). ألّف الكثير من الكتب، من بينها: *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (1990).

- **حيدر حاج اسماعيل**: أستاذ الفلسفة والترجمة في جامعة (AUST) بيروت، لبنان. من ترجماته الصادرة عن المنظمة العربية للترجمة: **سياسة ما بعد الحداثية** (2009)، **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (2009).

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 28 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-434-038-7
9 786144 340387